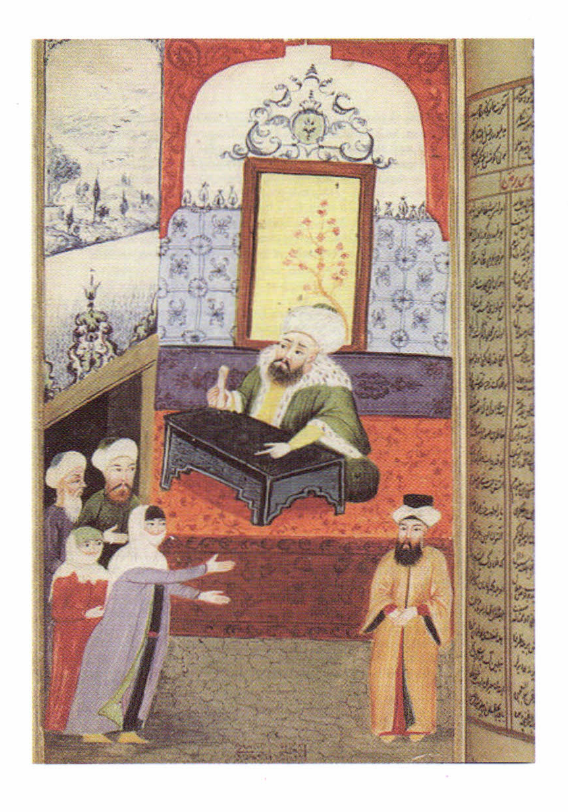
إبراهيم القادري بوتشيش

خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

هذا الكتاب

تمثل الآداب السلطانية مخزونًا ثقافيًا تراكم بالتدريج خلال تجربة تاريخية طويلة امتزج فيها الدين بالسياسة. وكان لمفهوم العدالة شأن مهم في هذه التجربة باعتباره أحد الحلول لإقامة توافق بين الحقل الديني والحقل السياسي، وتذويب الفوارق بينهما. والنصوص السلطانية، في هذا السياق، أداة مرجعية ربما تساهم في صوغ أفكار جديدة في مواجهة المعضلات الفكرية العربية الراهنة.

هذا الكتاب محاولة للإجابة عن ثلاثة أسئلة: مفهوم العدالة في الآداب السلطانية، والمرجعيات المولّدة لخطاب العدالة لدى مؤلفي الآداب السلطانية، وموقع حقوق الإنسان في الآداب السلطانية.

إبراهيم القادري بوتشيش

أستاذ التاريخ والحضارة في جامعة مولاي إسماعيل بمكناس - المغرب.
رئيس المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية ورئيس وحدة البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. عضو في جمعيات تاريخية عدة، ومشرف علمي على منشورات الزمن. شارك في مؤتمرات دولية عدة، وحصل على جوائز علمية. صدر له العديد من الكتب والأبحاث. كما أشرف على عدد من الأطروحات الجامعية.

السعر: 4 دولارات

ISBN 978-9953-0-2901-6

9 789953 029016

المركز العربي

خطاب العدالة
في كتب الآداب السلطانية

خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية

إبراهيم القادري بوتشيش



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

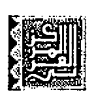
بوتشيش، إبراهيم القادري
خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية / إبراهيم القادري بوتشيش.
86 ص. ؛ 21 سم.
يشتمل على بيليوغرافية (ص. 73 - 79) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2901-6
1. العدالة - الجوانب السياسية. 2. العدالة الاجتماعية. 3. الاستبداد. 4. حقوق الإنسان. أ. العنوان.
320.011

العنوان بالإنكليزية

Discourse of Justice
in the Sultanic Books of Governance [Al Adaab Al Sultaniyya]
by Ibrahim al-Kadri Boutchiche

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES
شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2014

المحتويات

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى فتح ملف خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، وهو ملف معقّد وغامض بسبب الحمولات والملابسات التي رافقت تشكله وتجلياته، بوصفه قولًا سياسيًا وإنتاجاً فكريًا جسّد حلقة من حلقات تاريخ الأفكار السياسية في الإسلام في أبعادها الثقافية والاجتماعية والأيديولوجية، إلى جانب ما يعكسه من سياسة عملية يمتزج فيها الديني بالسياسي، فضلًا عمّا يجسّده من نموذج تشاركي يمتح روحه من العدالة البشرية التي ارتبطت بالضمير الجماعي والمجتمعي للمجتمعات البشرية كافة، ضمن المسار الفكري الإنساني المشترك. فالآداب السلطانية، أو ما يعرف بمرايا الأمراء، تجسد مخزونًا ثقافيًا منبثقًا من تجربة سياسية امتزج فيها الدين بالسياسة؛ وجاء موضوع العدالة ضمن تجليات تلك التجربة بوصفه حلولًا مقترحة ضمن إطار أخلاقي لخلق توافق بين الحقل الديني والحقل السياسي، وتذويب مسافات التباعد بينهما في أفق المثاقفة وتكامل الحضارات، وهو ما يجعل النصوص السلطانية، خصوصًا في مجال العدالة، أداة مرجعية يمكن أن يرتشف منها الفكر العربي المعاصر، أو يقف منها موقف النقد الإيجابي المنتج أفكارًا جديدة، ما قد يفيد في تشريح بعض المعضلات الفكرية العربية الراهنة.

على الرغم من شموخ الدراسات الحديثة التي تناولت الآداب السلطانية وحفرت فيها حفرًا عميقًا يشهد لأصحابها بعلو الكعب في تأصيل مسألة الاستبداد في الدولة السلطانية[1]، فإن القول في نظام العدالة في الكتابات السلطانية لا يزال ورشًا مفتوحة تحتاج إلى المزيد من إعادة الترتيب وتنويع القراءة والبناء، وإدماج جميع العناصر في سياقها التاريخي لجعل هذا الموضوع المعتم في دائرة الضوء، وهو هدف لا يسع الباحث إلّا أن يقرّ بالمطبّات المعرفية والصعوبات المنهجية التي تعترضه للإلمام بخيوطه، خصوصًا أن كثرة النصوص السلطانية وتعدد أبواب «العدل» و«الشورى» في ثنايا الكتب السلطانية لا يعنيان أن تلك النصوص تتضمن جميع ما يصبو إليه الباحث من توافر ضوابط وآليات تتحكم في تشريح موضوع العدالة، أو تشبع فضوله الفكري في الحصول على أجوبة دقيقة عند البحث فيها. فالمسكوت عنه في تلك النصوص يحتل مساحة واسعة في الأبواب والفصول التي خصصتها تلك المؤلفات لمسألة العدالة، فضلًا عن شغف مؤلفيها برصد صور العدالة في مستواها النظري، أكثر من اهتمامهم بمعالجتها بوصفها فلسفة

---

(1) نشير في هذا الصدد إلى دراسات كلٍّ من: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999)؛ عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة؛ 324 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، وأحمد محمد سالم، دولة السلطان: جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية، إصدارات خاصة؛ 100 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011). فضلًا عن دراسات أخرى مهمة مثل دراسات رضوان السيد ومحمد عابد الجابري، وغيرها من الدراسات الاستشراقية، وسنحيل عليها كلها في هوامش لاحقة.

وتدبيرًا في الواقــع العياني، ما يجعل صعوبــات البحث فيها كمن يبحث عن إبرة في كومة من التبن.

مع ذلك، ســنطلق في سبر غور هذه الإشــكالية والنبش في ترسباتها من ثلاثة أسئلة مركزية تسعى إلى الإجابة، وإن تكن إجابة موقتة، عنها، إلى أن يتناولها النقــاد بالنقد والتمحيص. تكمن تلك الأسئلة في الآتي:

- ما مفهــوم القول بالعدالة في متون الآداب الســلطانية، وما هو شكل بنائه وحدوده؟ وما هي الموجهات الناظمة له؟ ثم ما هو مدى إمكان الكشف عن نظامه بوصفه قولًا سياسيًّا؟

- ما هي المرجعيــات المولّدة لخطــاب العدالة لدى مؤلفي الآداب السلطانية في لحظة التشكل؟

- هل ثمة موقع لحقوق الإنســان في خطــاب العدالة لدى الكتّاب الســلطانيين الذين حاولــوا التوفيق والتوليــف بين تفرد الحاكم «العادل» بالســلطة، والإقرار في الوقت ذاته ببعض حقوق الرعية؟

للإجابة عــن هذه التســاؤلات حاولنــا اســتثمار النصوص المتوافرة اعتمــادًا على أربعة متــون من كتب الآداب الســلطانية اختيرت من تراث المشرق الإســلامي والغرب الإسلامي: نصيحة الملوك لأبي الحســن علي بن محمد الماوردي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك لحجة الإسلام أبي حامد الإمام الغزالي، الإشارة في

تدبير الإمارة للقاضي أبي بكر المرادي الحضرمي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة لأبي القاسم بن رضوان المالقي.

لا شك في أن الاختلافات المذهبية بين هؤلاء المؤلفين يسمح بتنويع الرؤية في شأن موضوع الدراسة. ويرجع اقتصارنا على هذه النصوص السلطانية الأربعة إلى تماثلها مع نصوص الآداب السلطانية الأخرى، بسبب الاقتباس والتناص والنقل الحرفي أحيانًا، إلى حد يجعلها تبدو مستنسخة[2]، الأمر الذي يبرّر الاكتفاء بها للدراسة التطبيقية التي نرومها في هذا البحث.

أمّا على المستوى المنهجي فسنحاول الإجابة عن الأسئلة والفرضيات المطروحة بتبنّي مقاربات منهجية متعددة ومتنوعة تبدأ بقراءة البنية النصّية المتمحورة حول العدالة كما وردت في كتب الآداب السلطانية، ومراعاة زمنيتها في ضوء التفاعلات التاريخية والبيئية والسياسية التي أنتجتها، فضلًا عن تفكيك نسيجها الداخلي لإدراك مفهوم العدالة السلطانية وحدود الوعي بها، ثم تشخيص خطاب العدالة في مستواه المعرفي وخلفياته الأيديولوجية واستنطاق مضمراته في مسعى إلى رسم الخطوط الأولية لنظام القول في العدالة كما رسمته أقلام كتّاب الآداب السلطانية. وتسعى مقاربتنا المنهجية، في الوقت نفسه، إلى رؤية مسألة العدالة جزءًا من كل، أي جزءًا لا يتجزأ من الكتابة السلطانية في بُعدها الأيديولوجي ومنظورها الخاص في تناول علاقة الراعي بالرعية.

---

(2) انظر: عبد الفتاح كيليطو، الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي (الرباط: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 33.

أولًا: العدالة في الآداب السلطانية: المفهوم والشكل والمحتوى

1 - العناصر المكوّنة خطاب العدالة في الآداب السلطانية

يؤسس الخطاب عادة من ثلاثة عناصر: المخاطِب والمخاطَب وموضوع الخطاب. ويلاحظ من يتفحص خطاب العدالة، كما ورد في كتب الآداب السلطانية، أنه لم يخرج عن هذا النسق، إذ تمحور حول ثلاثة عناصر:

- الطرف المطالِب بالعدالة، وهو صاحب الخطاب الذي يصدر منه فعل المطالبة، ونعبّر عنه بالكاتب السلطاني الذي كان يتوخى إرشاد السلطة وتقديم دليل عملي إليها في مسألة العدالة وتقنيات تطبيقها انطلاقًا من ثقافته وخبرته وتجربته، وتأسيسًا على موقعه من السلطان.

- الطرف المطالَب بتطبيق العدالة، وهو الذي يمثّله السلطان أو السلطة الحاكمة، إذ يحتاج بحكم مسؤوليته إلى - نصائح توجيهية في أمور العدل لترتيب بيته الداخلي وتحسين علاقته بالرعية من أجل استمرارية ملْكه. وكان السلطان الطرف المخاطَب المباشر في خطاب العدالة انطلاقًا من اعتبارين هيمنا على فكر مؤلفي الآداب السلطانية:

أولهما الاقتناع بأن صلاح السلطان يؤدي حتمًا إلى صلاح الرعية، وهو ما يتوافق مع الذهنية الإسلامية التي أنتجت باستمرار

صورة السلطان القدوة، حتى إن الشريعة الإسلامية منحته لقب الإمام[3].

وثانيهما يكمن في اقتناع مؤلفي الآداب السلطانية بشمولية مسؤولية الحاكم. فالحضرمي يذكر أن السلطان «مسؤول عن جميع الخلق»[4]، بينما حمّله الغزالي مسؤولية جميع ما يجري للرعية[5].

- أما موضوع الخطاب فهو العدالة التي هي جوهر الخطاب السلطاني، وتتكوّن صورتها النمطية من وعاء الحكمة والتجربة والقراءة التاريخية للمجتمع الإسلامي ولتجارب الأمم، ما يجعلها قولًا ذا طابع «كوني»، يتوخى درء الفتن، وتدبير الحكم انطلاقًا من أسس أخلاقية وقيم دينية، في حين تكون الرعية نقطة ارتكازه وحقل تجربته، وهي مجمل القضايا التي سنضعها على محك الدراسة والتحليل.

2 - مفهوم القول في العدالة السلطانية بين الالتباس وغياب النظرية

يتضمن مصطلح «العدالة» عددًا من المفاهيم المنسجمة أحيانًا، والملتبسة أحيانًا أخرى، وهو أمر يُعزى إلى تعدد مرجعياته

(3) يعبّر الماوردي عن ذلك بقوله عن السلطان: «لأنه ممن يجب أن يؤتمّ به ويقتدى به في فعله»، انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1988)، ص 66.

(4) أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981)، ص 110.

(5) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تحقيق محمد أحمد دمج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 14.

وتحولات سياق تكوّنه واختلافها، الأمر الذي يجعل هذا المفهوم يتأرجح بين التحديد والإطلاق[6].

ستتجاوز المفهوم اللغوي للعدالة الذي يحيل إلى دلالات الوسطية والتوازن والمساواة[7]، على الرغم من الأهمية التي يكتسبها البعد اللغوي، لسبب بسيط هو أن المعنى اللغوي لا يعكس جميع التلوينات والملابسات التي اكتنفت مفهوم العدالة بفعل تأثير العوامل السياسية والاجتماعية والأيديولوجية التي أكسبته معاني عامة وفضفاضة[8]، ما أدى إلى تنوع تعريفات الباحثين، فبعضهم يرى أن العدالة «اختراع بشري جرى تصميمه لكبح النزعات الطبيعية»[9]، بينما يرى آخرون أن الإسلام جعل منها قيمة مجتمعية متألقة ومتصدرة جميع القيم الدينية والإنسانية حتى إن مصطلح «العدل» نفسه اقترن بأسماء اللّه الحسنى[10]، وقس على

(6) نجيب علي عبد اللّه السودي [وآخرون]، «دلالات المصطلحات عند الإمام النورسي: مصطلح العدالة أنموذجًا،» في: **العدالة لأجل عالم أفضل للإنسانية** (إستانبول: مؤسسة إستانبول للثقافة والعلوم، 2007)، ص 331.

(7) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد اللّه علي الكبير، محمد أحمد حسب اللّه وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 4، ص 2838، يقول: «العدل قام به في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور.... وفي أسماء اللّه سبحانه العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم».

(8) عز الدين العلام، **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991)، ص 167.

(9) ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 60.

(10) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، عالم المعرفة؛ 89 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985)، ص 55.

ذلك المفاهيم الأخرى التي تقمّصت معاني ودلالات لم تكن سوى إفراز للعوامل التي ذكرناها.

بيد أن مفهوم العدالة ينحو في الآداب السلطانية منحى خاصًّا، لأنه أنجز من داخل الدائرة السياسية الحاكمة وبإيحاء منها، قبل أن يُحوّل إلى نصّ يحصّن هيبة الحاكم ويدافع عن استمرارية سلطته. وتكوّن بحسب تعبير الباحث كمال عبد اللطيف في «لحظة الدولة السلطانية»[11] التي تزامنت مع ظهور الاستبداد واختلاط المقدس بالدنيوي، لذلك بات بديهيًّا أن يتأثر مفهوم العدالة بهذه اللحظة المفصلية في تاريخ الإسلام، على الرغم من أن هذا المفهوم ظل جامدًا، ولم يتغيّر في زمانيته ومكانيته بسبب عدم تغيّر آليات الدولة الإسلامية في الحكم، ولعدم نزوعها نحو العدالة بوصفها واقعًا متجددًا في مسارها التاريخي، فضلًا عن تقاطعها السياسي والديني الذي لم يسمح بتجاوز هذا المفهوم.

أيًّا يكن الأمر، فإن قراءة فاحصة لمفهوم العدالة في الدولة السلطانية تكشف عن أنه اكتسب بُعدًا دنيويًّا، فالدِّين أصبح أداة تسخَّر لمصلحة السلطة، لذا لم تجانب لامبتون الصواب حين أكدت أن تأثير النظريات الفقهية في سياسة الدولة الإسلامية وطرائق حكمها ظل شاحبًا[12]، إذ ما عاد يهمّ الكاتب السلطاني، في

(11) عبد اللطيف، ص 172، ويقصد بهذه اللحظة ظهور الحكم الأموي ثم العباسي الذي تحولت فيه الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض.

(12) تقرر لامبتون أن هناك غيابًا لـ «نظرية لحكومة شورية». انظر: أ. ك. س. لامبتون، «الفكر السياسي عند المسلمين» في: كليفورد بوزورث وحسن نافعة، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ 12، ج 2 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، ص 119 ـ 120.

مسألة العدالة، مرجعيتها الشـرعية بقدر اهتمامه بالتصور السياسي الذي يجعل منها وسيلة لاسـتمرار الدولة الإسلامية، محوّلًا إياها إلى مفهوم براغماتي لا يرى حرجًا في تقبّل الاستبداد إذا كان نافعًا للسياسة[13].

بفحص مختلف الإشارات ذات الدلالات المفهومية الواردة في الأدبيات السلطانية، لا يمكن للباحث أن يستشف مفهومًا دقيقًا ومضبوطًا يعبّر عن كنه العدالة بوصفها صناعة سياسـية وممارسة وتطبيقًا في أروقـة الحكم، لأن الكاتب السـلطاني لم يهتم أصلًا بالمفاهيم أو بإنتـاج نظرية معرفية في العدالة، بقـدر ما كان يهتم بتوظيف نصـوص العدالة لتبرير السـلطة الحاكمـة والدفاع عن اسـتمرارية الدولة واسـتقرارها. ولا مجـال للتنقيب في نصوص الكتّاب السـلطانيين عن فوارق لاكتشاف هذه المفاهيم وملء هذه الثغرة المعرفية، ما دام أن نمطية الآداب السلطانية كانت - بإجماع الباحثين - تقوم على التناص والاستنسـاخ المتكرر، وإعادة إنتاج ذاتهـا، فتبقى مفتقرة إلـى مفاهيم دقيقة، وتعجز عـن إبداع نظرية تتميز بالتماسـك، وبعناصر دقيقة تسمح ببناء مفهوم نظري خالص في العدالـة.

إضافـة إلى ذلك، يقـدّم مفهوم العدالة فـي خطاب الآداب السلطانية نفسه في صورة نصوص خبرية تتراص في متنها الأقوال الوعظية والحكمية والشـعرية والوقائع والعِبـر التاريخية بصورة متداخلـة وغير منتظمـة أحيانًا. غير أن الكاتب السـلطاني حاول

(13) العلام، السلطة والسياسة، ص 169.

ترتيبها واســتثمار رموزهــا المعرفية لصوغ مفهــوم فضفاض غير محدد المعالم ليخدم به الحاكم، لذا نراه ينتقي ما يتســق مع نظام عدالتــه المزعومة ويحرّرهــا في أبواب وفصــول تعرض أدوات تقنية نظرية لممارســة العدالة، من دون أن تنفذ إلى جوهر العدالة الحقيقية.

إذا كانت الكتابات الاستشــراقية قد نحت المنحى نفســه، فأكدت غياب نظرية العدالة في الفكر الإســلامي[14]، وفســرت هذه الظاهرة بافتقار كتّاب الآداب السلطانية إلى التجربة والحنكة السياســية، وبتعلقهم بمبدأ النفعية المجردة[15]، فإن غياب نظرية العدالــة في نســيج الآداب الســلطانية لا يحول دون اكتشــاف خيطها الناظم إذا ما رتبت تلك الأقــوال والروايات والحكايات المستطرفة والأخبار المستملحة التي أوردها الكتّاب في موضوع العدالـة.

3 - الموجهات الناظمة خطاب العدالة في الآداب السلطانية

يمكن أن نستشــف بقراءة راصدة لنصوص الآداب السلطانية، مجموعة من الموجهــات التي ميــزت القول في مفهــوم العدالة وجعلته ينحو منحى معيّنًا اختاره الكاتب الســلطاني، وهو ما يمكن تلمّس معالمه على النحو الآتي:

(14) لامبتون، ص 103.

(15) وليم مونتغمري وات، الفكر السياســي الإســلامي «المفاهيم الأساســية»، ترجمة صبحي حديدي (بيروت: دار الحداثة، 1981)، ص 112- 113.

أ - السلطان مصدر مولّد للعدالة

لإدراك هيمنة شخصية السلطان في توجيه صوغ مفهوم العدالة يجب التذكيـــر بأن نصوص هذا الجنس الأدبـــي هي خطاب موجَّه إلى الســـلطان أو إلى الســـلطة السياســـية، لا إلى الرعية؛ فالحاكم هو المعني في النـــص، والخطاب الموجّه إليه هـــو خطاب محاباة ومداراة فـــي الأغلب. ومن المؤكـــد أن هذا الإنتاج الذي نســـمّيه الآداب الســـلطانية وما يحويه مـــن نصوص عن العدالـــة هما في الحقيقة من إيحاء الســـلطان نفسه. ومهما تختلف أساليب الإيحاء، ما هي إلّا مرآة تعكس فكـــره ومواقفه، كما هي الحـــال في «مرايا الأمراء» التي ذاع صيتها في أوروبا. لذلـــك، من البديهي أن تكون مفاهيم العدالة منبثقة من ذات السلطان ومنظوره للحكم، ومن دائرة الدولة السلطانية التي عليها حراسة الدِّين وحفظ الأمن ووضع حدّ للتنازع الإنســـاني وقطع دابر وحشية الإنســـان وطغيانه[16]؛ فالبشر في نصوص الآداب الســـلطانية عدوانيون طغـــاة، لذلك لا بد من وجود سلطان يهيئ للجماعة سبل الحياة الآمنة، وينصف الضعيف من وحشـــية القوى ويردّ عليه مظلمته[17]. في هذا الســـياق، يذكر ابن رضوان، مستندًا إلى الطرطوشـــي، أنه «لولا أن اللّه تعالى أقام

---

(16) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، ســـراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبو بكر؛ تقديم شـــوقي ضيف (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994)، ص 15، وأبو زيد عبـــد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة العلامة ابـــن خلدون، ط 3 (بيروت: دار احياء التراث العربي، [د. ت.])، ص 139.

(17) علي أومليل، الســـلطة الثقافية والسلطة السياســـية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 135 ـ 138، وعبد اللطيف، ص 141.

الســلطان في الأرض يدفع القوي عن الضعيف وينصف المظلوم من الظالــم لأهلك القوي الضعيف، وتواثــب الخلق بعضهم على بعض فلا ينتظم لهم حال»[18].

لكن بما أن السلطان مســؤول عن تحقيق التوازن والإنصاف، وهو الطرف الأقوى، فإنه هو الذي يحدد مفهوم العدالة، أو يوحي للكاتب الســلطاني بتبنّي موقفه بترتيب مجال عدالة يتماشــى مع طموحه في اســتمرار ســلطته، وبذلك تكون الدائرة السلطانية هي الرحم الذي ولد منه مفهوم العدالة، وهذا هو الســبب الذي جعل العدالة الســلطانية تبدو كأنها عرجاء لأنها صيغــت بإرادة الطرف الحاكم لا الطــرف المحكوم. وربمــا كان هذا مــن المثالب التي أخلّت بمبدأ العدالة ذاتها.

ب – العدالة مسؤولية أخلاقية غير ملزمة للسلطان

تكشــف القراءة المتأنية فــي نصوص الآداب الســلطانية أن العدالة اعتُبرت مســؤولية خطِــرة تقع على كاهل الســلطان، وأنه يتحمّل أوزارها أمام الخالق، وهــذا ما عبّر عنه المرادي الحضرمي في إشارته إلى أن السلطان «مســؤول عن جميع الخلق»[19]. وكان الغزالي أكثر تحديدًا لهذه المسؤولية حين أكّد أن السلطان مسؤول أمام اللّه في تطبيق العدالة، ما يُفهم مــن قوله، وهو يخاطبه، «وأما ما يتعلق بمظالم الناس، فإنــه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم

---

(18) أبو القاسم عبد اللّه يوسف بن رضوان، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984)، ص 61 و74.

(19) المرادي، ص 23.

القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف»[20]، وهو قول يوحي بأن محاسبة الحاكم في تطبيق العدالة تكون محاسبة إلهية مؤجلة لا محاسبة بشرية آنية.

على الرغم من إعطاء هذه المسؤولية بُعدها الديني في خطاب الآداب السلطانية، فإنها لم تكن ملزِمة للحاكم مطلقًا، إذ تبقى عدالة السلطان مجرد فضيلة لا التزامًا سياسيًّا أو واجبًا قانونيًّا واقعيًّا[21]، ولا تخرج عن نطاق النصيحة التي يبقى للسلطان حق قبولها أو رفضها ما دامت سلطته هبة إلهية، كما سنحلّل في ما بعد. لذلك لا يعدّ النص في الآداب السلطانية قضية العدالة والمساواة قاعدة أو ضرورة لبناء مجتمع مدني، بقدر ما يعتبرها مبدأً أخلاقيًّا ينبثق من قيم الرحمة والرفق، ومن عطف السلطان وتودّده لرعيته، وهذه جميعها معايير اختيارية وفضائل تزيد من قيمة الحاكم إذا تشبّث بها، ولا تنزع عنه عباءة الشرعية إذا لم يلتزم بها. لذلك عدّها الغزالي «من كمال العقل»[22] من دون أن يصفها بـ «الأمر بالوجوب»، وشبّهها ابن رضوان بفرش البيت، على الرغم ممّا لهذا التشبيه من رمزية للكماليات والأبهة، لا للضرورة.

إن «دليل العدالة» الذي يقدمه الكاتب السلطاني في صورة توجيهات ونصائح مقتبسة من المأثور الديني والتراث الأجنبي

---

(20) الغزالي، ص 14.

(21) سالم، ص 197.

(22) الغزالي، ص 23، وهو ما ذهب إليه ابن رضوان حين نقل قول أرسطو بأن «العدل صورة العقل الذي وضعه الله في أحبّ خلقه»، انظر: ابن رضوان، ص 86.

والأقــوال والحكم، هو دعــوة صريحة أو مبطنة للســلطان لإقامة العدل، لكن لا ترقى نصوصه إلى مســتوى آلية قانونية أو دستورية أو تعاقــد إلزامي ينظم علاقة الحاكم بالمحكــوم في إطار الحقوق والواجبات، أو يســتوعب علاقات الأفراد في ما بينهم عبر ســلطة قضائية واضحــة المعالم. فنصــوص العدالة الــواردة في الآداب السلطانية أنتجت مفاهيم راوحت بين البعدين الأخلاقي والسياسي، وسعت إلى تحقيق التعايش بين اســتبداد السلطان وتفرّده بالسلطة وطاعــة الرعية له بصورة تطغى فيه الســطحية وأســلوب التزلف، ويختفي فيــه منظور معيّن لتنظيــم العدالة وممارســتها بما يجيب عن أسئلة تنشــأ من الواقع المعقّد في لحظة إنشاء تلك النصوص. وللدفــاع عن هذه الأطروحة المتّســمة بالتنافــر والتعارض صورة ومضمونًا، سعت النصوص الســلطانية إلى إلغاء أي تصور ممكن بشــأن تصادم مصالح الحاكم والمحكوم، موظفة مبدأ التكامل بين الراعي ورعيته، حيث لا تدعو الحاجة إلى وجود دســتور أو قانون منظم، ما دام الســلطان والرعية يكملان بعضهما بعضًا، وهو المبدأ الذي يعكســه الماوردي في قوله: إن «الرعيــة والراعي يجمعهما قرب المجانسة والمناســبة ومشــاكلة الطبيعة والحامة، والمناسبة توجب الشفقة والممايلة»[23].

إذا علمنــا أن مصطلح «الحامــة» الوارد في النــص أعلاه يعني «خاصة الرجل من أهله وولده»[24]، فإن ذلك يؤدي إلى اســتنتاج أن

---

(23) الماوردي، ص 254.

(24) ابن منظور، ج 1، ص 732.

المفهوم الذي يسعى خطاب الآداب السلطانية إلى تلوين العدالة به هو التكامل العضوي المبني على الدم والقرابة. فعندما يقدم صورة للطرفين تعكس انتماءهما معًا إلى أسرة واحدة يمثّل فيها الحاكم بـ«الأب» المثالي الحنون، والرعية بـ«الأبناء» المجبولين على الطاعة، لا بد لمثل هذه العلاقة من أن تكون علاقة تماسك وتلاحم تستدعي المودة والتراحم، لا التصادم والتنافر. وتُدعم هذه الصورة بمجموعة من المأثورات الدينية التي تشتمل على نصوص قرآنية وأحاديث نبوية تربط ربطًا جدليًا بين الرحمة والعدل[25]. وللسير بالمنحى الأخلاقي للعدالة نحو ذروتها، يُعِدّ ابن رضوان عدل السلطان إتمامًا للنبوّة، وهذا ما يُستشف من قوله: «وليس فوق السلطان العادل منزلة إلّا نبي مرسل»[26]، الأمر الذي يؤدي إلى القول إن خطاب الآداب السلطانية أعطى مفهوم العدالة السلطانية بُعدًا مقدسًا، وجعله في مكانة تقترب من مكانة الأنبياء، كأنه ينزّه السلطان عن أي آفة، عندما وضعه في نقطة تماس مع النبي المعصوم من الخطأ.

ج- العدالة أساس من أسس بناء الدولة وأداة للاستقرار والتوافق الاجتماعي والنماء

لننطلق في معالجتنا هذا الطرح الخاص بمفهوم العدالة من نص أورده صاحب الشهب اللامعة، يقول فيه: «العدالة قوام الدنيا والدين، وسبب صلاح المخلوقين، به قامت السماوات والأرضون، وبه تألفت القلوب، والتأمت الشعوب، وشمل الناس التناصف

(25) الماوردي، ص 250 و252-253، وابن رضوان، ص 86-87.

(26) ابن رضوان، ص 61-62.

وضمّهم التواصل والتعاطف، وارتفــع التقاطع والتخالف، والعدل ميزان الله في الأرض افترضه على جميع عبــاده ليتناصفوا بأمثاله ويتواصوا باستعماله»[27].

يوحي هذا النص بمجموعة من الملاحظات:

- يطــرح مؤلف النــص مفهوم العدالــة بوصفــه خليطًا من المقدس والدنيوي، ويبيّن أنها ناموس الكون وسنّة الحياة، وضرورة دينية ودنيوية.

- يحيل مفهــوم العدالة في هذا النص علــى أنها أداة لتحقيق التوافق الاجتماعي، ونبذ جميع أســباب الصــراع والتصادم لا بين المجتمع الواحد فحســب، بــل بين المجتمعات والشــعوب على الرغم من تنوّعها.

- يؤدي الاســتقرار والتوافــق بين أطياف المجتمــع إلى بناء الدولة وقوّتها، خصوصًــا أن الرعية موضوع العدالة هي التي تؤدي الجباية ضمانًا لاســتمرار قوّتها، وهو ما يفســر قــول المرادي أن «العدل يزيد السلطان في علوه»[28].

كان المــاوردي من جهته يتمتع بقدر كبيــر من الوعي لإدراك أهمية العدالة في بنــاء الدولة، لذا نراه عدّ سياســة الملك صناعة، يجب على السلطان المتمرس إتقانها، معتبرًا العدل من أهم قواعد هذه السياسة، إذ إن السلطان الذي يسوس الرعية بالعدل ينجح في

(27) المصدر نفسه، 85.

(28) المرادي، ص 107.

كسب قلوبها، فتؤدي له الجبايات عن طيب خاطر، وهو ما يتمخض عنه قوة الدولة ونماؤها[29].

كان المفهوم نفسه الذي يربط بين العدالة وقوة الدولة حاضرًا كذلك عند ابن رضوان الذي اســتند، مثل غيــره من كتّاب الآداب السلطانية، إلى مقولة أرسطو الشهيرة التي تصوّر الملك بناءً يرتبط أساسه بالعدل: «فلا ســلطان إلّا بجند، ولا جند إلّا بمال، ولا مال إلّا بجبايــة، ولا جباية إلّا بعمــارة، ولا عمــارة إلّا بالعدل، فصار العدل أساس الجميع»[30]. كما يربط العدل بالتنمية في نص اختزله في إيجاز رائع، بقوله: «وإذا نطق لسان العدل في دار الإمارة، فلها البشر بالعزّ والعمارة»[31].

لكن ينبغي ألّا يفوتنا أن هذه النصوص التي تولّف بين العدالة والتنمية وتجعل العدل شرطًا لقوة الدولة وعمارة الأرض لا تحلّل آليات هذا الترابط.

4 - العدالة في تصنيفات الآداب السلطانية

يقدم كتّاب الآداب السلطانية تصورًا لهندسة العدالة وتقسيماتها وتفريعاتها مع بعض الاختلافات الطفيفة في التصور والطرح. فابن رضوان يقسم العدالة إلى ثلاثة أقسام:

- عدل يجب فيه الحكم عند السلطان.

(29) الماوردي، ص 254.
(30) ابن رضوان، ص 87، والعلام، السلطة والسياسة، ص 164.
(31) ابن رضوان، ص 88.

- عدل يحاسب بمقتضاه الإنسان نفسه في علاقته بربه.

- عدل في ما بين السلطان والناس بحسب مراتب طبقاتهم[32].

ويوسع الماوردي مساحة القسم الثالث، مبيّنًا نوع العدالة التي يجب على السلطان تطبيقها على مختلف الفئات الاجتماعية.

أما المرادي الحضرمي فيقسم العدل إلى ثلاثة أصناف تلائم السياسة التي يتّبعها كل سلطان، وهي عدل أمانة وعدل جور وعدل تخليط وإضاعة[33]. ويوضح نتائج اختيارات السلطان في كل صنف من أصناف العدالة المذكورة، فالأول غالبًا ما ترضى عنه الرعية، وحتى ولو تذمّر طرف منهم، فلا وقع لسخطهم في مسيرة عدالة السلطان. وأمّا الصنف الثاني من العدالة فيستلزم من السلطان أسلوبًا دقيقًا من المهارة الإدارية والتدبير لضمان التفاف الرعية حوله. وفي هذه الحالة يجب أن يكون له دستور تتطبع عليه الرعية وتألفه. ومن المحتمل أن لا يسلم من ردات الفعل، لكنه يستطيع مواجهتها إذا كان حازمًا. وأمّا الصنف الثالث فهو عدالة التخليط والإضاعة، وعدالة مائعة يكون هدف السلطان فيها المتعة المادية والحسّية على حساب الرعية، لذلك وصِفت هذه العدالة بأنها «لذة ساعة ودمار دهر»[34].

يُستشف من هذه التفرعات والتقسيمات أن العدالة تتضمن شقين: الشق الشرعي والشق السياسي، ولذلك فهي تطرح كيفية

---

(32) المصدر نفسه، ص 100.

(33) المرادي، ص 107.

(34) المصدر نفسه، ص 108.

الخروج من مأزق التعارض بين الموقف الشرعي والموقف الدنيوي لتطوير مسار العدالة، وتقريب الشقة بين استبداد الحاكم وانتفاع الرعية بـ «عدالته»، لذلك تذهب النصوص السلطانية إلى التركيز على عدالة السلطان انطلاقًا من ذات السلطات نفسه، «فيجب أن يعلم أن صلاح الناس في حسن سيرة الملك»[35]، فبعدل السلطان تأمن الرعية على نفسها ويسود الاستقرار، وتُزوّد خزينة الدولة بالجبايات، ما يساهم في تدبير الدورة الاقتصادية[36]، ويكشف عن صلة العدالة بقوة القاعدة الاقتصادية للدولة.

ثانيًا: المرجعيات المؤسسة لخطاب العدالة في الآداب السلطانية

تسمح قراءة متون العدالة الواردة في كتب الآداب السلطانية بالوقوف على معطيات دالة تعكس استناد خطاب العدالة إلى مجموعة من المرجعيات التي ساهمت في تكوينه وتدعيمه وتنمية ذاته، وتخصيبه وتطويره بما يتماشى مع مفهوم النظرة السلطانية إلى العدالة، ويمكن تناولها على النحو الآتي:

1 - استنبات «العدالة» في تربة الاستبداد الشرقي أو نمط الإنتاج الآسيوي

إن البيئة التي استنبتت الآداب السلطانية هي بيئة تُعرف في الأدبيات السياسية والتاريخية بنمط الإنتاج الآسيوي (Le Mode de

(35) الغزالي، ص 51.

(36) ابن رضوان، ص 65 - 96.

(production asiatique الذي فرض سيادته في المجتمعات المائية، وهي مجتمعات يتســم فيها الري الصناعي بأهمية قصوى. ودرســها كارل فيتفوجيل[37] بعناية ليســتنتج أن تعبئة العمالة الضخمة، بهدف إنجاز مشاريع الريّ الكبرى وتقديم السخرة وتقسيم العمل بين مجموعاتها، كانت تتطلب وجود سلطة مركزية مستبدة[38]، ترتكز على تفرد الحاكم بالسلطة، ولا تســمح بنمو أي قوة سياســية تعارضها، وتعامل الرعية كعبيد، وبأســاليب تقوم علــى البطش والعقاب الصــارم والتخويف وبث الذعــر[39]. لذلك أَلِفت الشــعوب الشــرقية - ومنها المجتمع الإسلامي - حكم الطغاة، بل عوّدت نفســها على التعايش مع حكم الحاكم المستبد والتســليم به، حتى إنها أصبحت تمجّد الطغاة وتثني على «إيجابياتهم»، وتشيد بأعمالهم الجليلة[40]، وهذا ما يفسّر وصف أرسطو لتلك الشعوب باستعدادها تحمّل حكم الطغاة من دون شكوى أو تذمر[41].

لســنا هنا في صدد مناقشــة صحة هذه النظرية المتعارف عليها باسم نظرية الاستبداد الشــرقي (Le Despotisme oriental)، وهي التي

---

(37) Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957).

(38) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، عالم المعرفة؛ 183 (الكويت: المجلــس الوطني للثقافة والفنــون والآداب، 1994)، ص 319.

(39) Wittfogel, p. 1137.

(40) إمام، ص 317.

(41) Aristotle, *Politics*, 1258A.

نقلاً عن: المصدر نفسه، ص 127 و136.

شاطر فيها هيغل ومونتسكيو رأي سقراط المؤيد لها[42]، لكننا نميل إلى ترجيح صحة بعض جوانب هذه النظرية من خلال شهادات وقائع التاريخ وتجليات الحاضر. فلا سبيل إلى إنكار أن علاقة الحاكم بالمحكوم في العصر الأموي - العباسي التي نشأت فيها الآداب السلطانية وشبّ عودها، كانت علاقات قهرية بامتياز، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات القليلة. فحسْبنا أن خلفاء تلك المرحلة لم يجدوا حرجًا من الحكم بالحديد والنار، حتى إن معاوية بن أبي سفيان أعلن جهارًا في إحدى خطبه أنه تولى السلطة بالقوة، واستخف بفكرة التراضي[43]. ولم يتورع أولئك الخلفاء عن سفك الدماء، ومنهم أول حكام بني العباس الذي لُقّب بـ «السفاح» بسبب شراسته في قتل معارضيه من دون رحمة. وسار على نهجه أخوه أبو جعفر المنصور الذي صرّح في إحدى خطبه أن «من نازعنا هذا القميص أوطأناه ما في هذا الغمد [...] ومن نكث بيعتنا فقد أباح دمه لنا»[44]. وبهذا الأسلوب أصبحت البيعة - التي يفترض أن تكون بالتراضي - تتمّ تحت سوط الإكراه، حتى إن مالكًا بن أنس الذي أفتى بعدم إكراه المبايعين لبني العباس على حلف اليمين، جُلد

---

(42) عن آراء هؤلاء المفكرين في شأن نظرية الاستبداد الشرقي، انظر: المصدر نفسه، ص 314-317.

(43) ورد في هذه الخطبة ما يلي: «ولقد رضت لكم نفسي على عمل أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر، فنفرت من ذلك نفارًا شديدًا». انظر: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، ص 170.

(44) أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي (بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.])، ص 67.

وشُهّر به عاري الجسد، على الرغم من مكانته العلمية[45]، ما يعني أن البيعة صارت استسلامًا قهريًا لإرادة الحاكم، وليس اختيارًا حرًّا يعبّر عن حرية الإرادة، كما ينصّ على ذلك روســو في العقد الاجتماعي. إضافة إلى هذا الأسلوب الذي قيّد الحريات الشخصية، وُظّف المال لتكريس الاســتبداد وإخراس أصوات المعارضيــن[46]، وقُمعت أي محاولة لممارســة حريــة التعبير بأن وظّف الســلاطين مجموعة من الوســائل الملتوية مثل اتهام المفكرين بالزندقة، فقتل كثيرون منهم، مثل ابن المقفّع[47].

إذا كان العهد الراشــدي، خصوصًا عهد عمــر بن الخطاب، قد شهد ذروة العدالة، فإن مقولة «الشــرعية لمن غلب» ظلت هي المهيمنة على المجتمع الإسلامي في مساره التاريخي الطويل[48].

2 – مرجعية المأثور الديني

حرص الكاتب الســلطاني وهو يعالج موضــوع العدالة على ربطها بالدِّين لإســباغ الشــرعية على عدالة الســلطان، وتوظيف

(45) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الســيوطي، تاريــخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.])، ص 265.

(46) عندما دخل الخليفة الفاطمي المعز لدين اللّــه القاهرة، وأنهى إلقاء خطبته في المسجد الجامع بالأزهر، سأله الناس عن حسبه ونسبه، فأخرج من جيبه مجموعة من الدنانير الذهبية ونثرها فوق رؤوســهم وهو يقول «هذا حسبي، ثم أخرج سيفه من غمده وهو يقول وهذا نسبي»، نقلًا عن: العبادي، ص 277.

(47) أبو الفداء إســماعيل بن عمر بن كثير، البدايــة والنهاية، دقق أصوله وحققه أحمد أبو ملحم [وآخرون]، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ج 1، ص 99.

(48) عمارة، ص 33.

معطيات المقدّس لتبرير سلطته المطلقة التي لا يمكن أن ينازعه فيها منازع، بحكم أنها منّة إلهية تتجاوز ما هو بشري. كما أن للمرجعية الدينية وقعها الخاص في الذهنية الإسلامية بسبب تغلغلها في الثقافة السائدة والعقل الناظم لها[49]. من هنا ركّزت الآداب السلطانية على النص القرآني ومتون الأحاديث النبوية في متن خطابها عن العدالة. وفي الوقت ذاته، نصت على أن السلطان مكلف بحراسة الدين في المجتمع، مستلهمة نموذج ملوك الأنظمة الاستبدادية في نمط الإنتاج الآسيوي الذي كان يؤله الملوك ولا يخضعهم لأي محاسبة قانونية[50]. وبذا تصبح عدالة السلطان منزّلة ومنزّهة عن أي نقاش أو شك في تعاليها.

لكننا نرى أن بعض الكتّاب السلطانيين حمّل الحاكم مسؤولية تجاوزات ارتكبها، ولا تتماشى مع العدالة الإلهية، وهذا ما يُفهم من قول الماوردي: «فإذا دعته قدرته إلى ظلم عباد اللّه فليذكر قدرة اللّه»[51]، لكن ذلك ظل مجرد دعوة أخلاقية ولم تتشح بالوشاح القانوني.

عمومًا احتلت المرجعية الدينية سلسلة التراتب في الاستشهادات التي أوردها مؤلفو الآداب السلطانية بخصوص العدالة، حرصًا على ربطها بالدِّين. ففي مبحث خاص عمّا يحتاج إليه الملوك من نصائح، ومن بينها نصائح عن العدالة، يؤكد

(49) عبد اللطيف، ص 264.

(50) Centre d'études et de recherches marxistes, *Sur le «mode de production asiatique»*, préfacé par Jean Suret-Canale, 2ème éd. (Paris: Ed. Sociales, 1974), p. 236.

(51) الماوردي، ص 334.

الماوردي مرجعيته الدينية المتمثلة في «الالتزام بالكتاب والسنّة والإجماع»، وهي المصادر الأساسية للتشريع. ثم يسرد مجموعة من الآيات القرآنية، ربما كان أبرزها قوله تعالى ﴿**إن اللّه يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون**﴾[52]، وقوله ﷻ ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[53]، وهي قاعدة تبرز بوضوح في مقدمة الباب السابع الذي عنونه بـ «سياسة العامة بالرحمة والعدل»[54]. وإضافة إلى النص القرآني، دعم الماوردي خطابه عن العدالة بالأحاديث النبوية[55].

ينطبق الأمر ذاته على الإمام الغزالي الذي استلهم نصوصه عن العدالة في كتابه التبر المسبوك في نصائح الملوك من سلسلة الأحاديث النبوية[56]. كما أحال ابن رضوان إلى العصر الراشدي ليقتبس من تاريخه جملة من النصوص في شأن الشورى، ويتجلى ذلك في إحدى إشاراته إلى أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يعقد مجالس تغص بالشبان والكهول لتبادل الرأي والمشورة[57].

لم يبتعد ابن رضوان قيد أنملة عن المأثور الديني، فحسْبه أنه

---

(52) المصدر نفسه، ص 249، والقرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 90.
(53) الماوردي، ص 249 ، والقرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 8.
(54) انظر عنوان الباب السابع من: الماوردي، ص 249.
(55) المصدر نفسه، ص 201 و251.
(56) الغزالي، ص 15-17.
(57) ابن رضوان، ص 151.

استشهد للدلالة على أهمية الاستشـارة بالآية القرآنية ﴿وشاورهم في الأمر﴾[58]. كما اسـتند إلى الحديث النبوي «سبعة يظلهم اللّه في ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل..... الحديث»[59]، و«أعظم النـاس قدرة عند اللّـه الملك العـادل»[60]، ليصل إلـى القول إن «المشـورة واجبة على كل ذي حزم، متعينة على كل ذي عقل»[61]. واسـتثمر أقوال الصحابة أيضًا لتمرير خطابه عن العدالة حين نقل قول سعد بن عبادة «ليوم من إمام عادل خير من عبادة عابد في بيته ستين سنة»[62].

على الرغـم من أن جميع هذه الاستشـهادات هي حجة على تأثيـر المرجعية الدينية في صـوغ القول في العدالـة، فإن الكاتب السـلطاني لم يضع نفسه يومًا رقيبًا على السـلطان، ولا على مدى تطبيقه الأحكام الشـرعية في العدل، بل سـعى بكتاباته إلى تليين الفجوة بين السياسة والشـرع، وتسـخيرها لتكييف مجال العدالة والتوفيق بينها وبين الشـريعة، ما جعل أحـد الباحثين يخلص إلى القول بتميز نصائح الكاتب السلطاني بالواقعية[63].

---

(58) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 159.

(59) ابن رضـوان، ص 86، 97 و99. والحديث صحيح، ورد في: أبو عبد اللّه محمد بن إسـماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهـرة: دار الفجر للتراث، 2005)، مج 1، ص 368.

(60) ابن رضوان، ص 69.

(61) المصدر نفسه، ص 150، 160 و162.

(62) المصدر نفسه، ص 98.

(63) عبـد اللّه العروي، مفهوم الدولـة (الدار البيضاء: المركـز الثقافي العربي، 1981)، ص 105.

3 - المرجعية الكونية المؤسسة لنصوص العدالة

إضافة إلـى المرجعية الدينيـة التي اعتمدهـا كتّاب الآداب السلطانية في تناولهم مسـألة العدالة وتقعيدهم لها بالنص القرآني ومتون الأحاديث النبوية، سـاهمت ثقافة «الآخـر» بقوة في تنويع تلـك المرجعيات. لذلك، لـم يكن مصادفـة أن تتناثـر المتون الفارسـية واليونانية والحِكم الصينية والمأثورات الهندية وقصص ومحكيـات العجم في نسـج المحـاور التي تمحـورت حولها نصوص العدالـة. وانحصرت مهمة الكاتب السـلطاني في حبك تلك النصوص والسعي إلى التوليف بينها، على الرغم ممّا تعجّ به أحيانًا من تناقض وتنافر في مصادرها ومشاربها الفكرية، سعيًا إلى إخراج تصوّر محبوك ومتناسـق لعدالة يجد فيها السلطان ضالّته. من هنا لم يكن مسـتغربًا أن يسـتعمل ابن رضـوان تعبير «واتفق حكمـاء العرب والعجم»[64]، وهو يعرض نص أرسـطو الشـهير الذي تداولته كتب الآداب السـلطانية عن العـدل[65]؛ فمصطلح «الاتفاق» بيـن مكوّنات الشـعوب من عرب وعجـم، كما ورد في النص دليل على سعي الكاتب السـلطاني إلى تكييف خطاب العدالة السلطانية مع «إجماع» مفكري المجتمع الإنساني على هذا التركيـب المرجعي الكوني للعدالة، وليجعل منه تصورًا متناسـقًا يتسـم بالتكامل والشـمولية. ولم يحد مؤلفو الكتب السـلطانية الآخرون عـن هذا المنهـج، حتى إن أحـد الباحثيـن جعل من

---

(64) ابن رضوان، ص 87.

(65) سنعود إلى هذا النص في موضع مقبل من دراستنا.

الماوردي أنموذجًا لتعدد المرجعيات العالمية وتكاملها[66]، معتبرًا أن الإنتاج السلطاني محصلة «تركيب نصّي متنافر نظريًا، لكنه مسنود بتجربة في الممارسة»[67]. ووصف باحث آخر هذا الخليط المتعدد المشارب بأنه «عملية دمج» للثقافة الإسلامية بنظيرتيها الفارسية واليونانية[68].

إذا كانت تخريجات هؤلاء الباحثين تنطبق على نصوص الآداب السلطانية برمّتها، فإنه يتبيّن بالتشريح الدقيق لعيّنات من النصوص أنها تنطبق على مسألة العدالة أيضًا. فثمة فيض من المتون الواردة في الأدبيات السلطانية التي تحيل في مرجعياتها على العدالة كما صاغها أردشير في عهده لابنه، أو تنسب إلى أفلاطون في كتاب الجمهورية أو أرسطو في كتابه السياسة، أو تمتح معانيها من حكاية صينية أو هندية مكتوبة أو مسموعة، إلى غير ذلك من المصادر الأجنبية التي سنذكرها لاحقًا.

يفسّر الدارسون المتخصصون بالآداب السلطانية اقتباس كتّاب الآداب السلطانية من التراث الأجنبي بسعيهم إلى تبرير استبداد الدولة السلطانية، بعد تحوّل الخلافة إلى ملْك عضوض مع بدء عصر الأمويين[69]. في حين يعزو آخرون الأمر إلى الزخم الحضاري الفارسي الذي هيمن على الدولة العباسية[70]، وفسّر

---

(66) عبد اللطيف، ص 75، الهامش 1.

(67) المصدر نفسه، ص 111.

(68) سالم، ص 99.

(69) المصدر نفسه، ص 121-122، وعبد اللطيف، ص 60.

(70) وات، ص 110 و112.

آخرون هذه الظاهرة بسبق الحضارة الفارسية إلى الاندماج في لائحة الحضارات التي عرفها العرب خارج جزيرتهم[71].

على الرغم من هذه الآراء، فإننا أننا نرى أن التأويل والانتقائية التي سار على هديها كتّاب الآداب السلطانية، في ما يتعلق بفكر العدالة ، إنما تمخضا عن سيادة ما يمكن أن يُطلَق عليه «عدالة المنتصر»؛ فالنصوص التي اقتبسها هؤلاء من التراث الأجنبي لم تختلف كثيرًا عن بعض النصوص الإسلامية الداعية إلى الطاعة والصبر في حالة جور الحاكم، فاختاروا منها ما يلائم هذه النصوص وما يدعّم توجههم المساند لسياسة السلطان.

ينبغي ألا يساورنا شك في أن حركة الترجمة من اليونانية والفارسية إلى العربية زاد من إيقاع اقتباس نصوص العدالة في كتب الآداب السلطانية، من دون إغفال رؤية محمد أركون الذي قرأ الفكر العباسي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بجدلية ارتباطه بمثاقفة نسجت خيوطها في سياق «إنسية عربية تميزت بالانفتاح على ثقافة الآخر»، فأفرزت مناخًا عقليًا امتزجت فيه تقاليد الآداب العربية والحكمة الفارسية والفلسفة اليونانية في عباءة إسلامية[72]، فنتج فكرًا هجينًا في العدالة عبّر عنه العروي في

---

(71) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط 2 (بيروت: دار اقرأ، 1986)، ص 122.

(72) اقتباسًا من: سعيد بنسعيد، الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي (بيروت: دار الحداثة، 1982)، ص 136.

إيجاز رائع بقوله: «إن مؤلِّفي الآداب السلطانية لا يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط»[73].

تتيح لنا قراءة متـــون الآداب الســـلطانية الوقوف على تداخل تراث الثقافات الأجنبية عن العدالة مع تراث الثقافة الإسلامية.

لا بد من أن يلاحظ من يرصد هـــذه المتون وما احتوت عليه من دلالات عن العدالة، أنها تكوّنت في بنيتها ومحتواها من ثلاث منظومات أساســية: المنظومة الإســـلامية والمنظومتان الفارســـية واليونانيـــة، وغيرها من الأفـــكار الحضارية العالميـــة التي طعّمتها أيضًا، مثـــل الفكر الهندي والفكـــر الصيني. فإضافـــة إلى الثوابت الإســـلامية من قرآن وسنّة نبوية وســـيَر الصحابة التي كوّنت جوهر القول بالعدالة، اقتبس كتّاب الآداب السلطانية أفكارهم عن العدالة من «تجارب» الفرس و«حكمة» اليونان و«عقل» الهنود، في مسعى إلى تطويـــع نصوص العدالة فـــي الثقافات الأخرى حتى تتســـاكن مع نصوص الثقافة الإســـلامية، وتخلق منها وحـــدة عضوية يكون منطلقها إنسانيًا كونيًا. وربما هذا ما عبّر عنه الماوردي عندما صرّح في مقدمة كتابه نصائح الملوك: «لا نعتمد في شيء نقوله على هوانا دون أن نحتج لما نقولـــه فيه بقول اللّه جلّ وعـــزّ المنزل في كتابه وأقاويل رســـول اللّه صلى اللّه عليه وسلم المروية في سنّته وآثاره، ثم ســـيَر الملوك الأولين والأئمـــة الماضين والخلفاء الراشـــدين والحكماء المتقدمين في الأمم الخاليـــة»[74]. كما يقول في موضع

(73) العروي، ص 94.

(74) الماوردي، ص 46.

آخر: «وقرأنا في سـيرة العجم»[75]، ما يدل علـى عالمية المنطلق الذي اعتمده في صوغ نصوصه عن العدالة.

تتنوع نصـوص العدالة الـواردة في الأدبيات السـلطانية في مرجعياتها، وترتحل بين مجالات معرفية متباينة يتشـابك فيه النص القرآنـي والحديث النبوي مع الأقوال الفلسـفية والحِكم والأمثال داخل بنية متشـظية النص، الأمر الذي جعله خليطًا من المرجعيات التي يسـخّرها المؤلف لإبراز قيمة النصيحـة المقدَّمة إلى الحاكم في شـأن العدل. لذلك نعتقد أن كتب الآداب السلطانية تهدف إلى تصوير العدالة بأنها نتاج التراث الإنسـاني، ما دام أن أحوال الأمم «متقاربة متشابهة»، بحسب تعبير الماوردي[76].

أمّـا بخصوص الاقتباس مـن التراث الفارسـي فليس ثمة ما يحـول دون الوقوف على «الغزو الساسـاني» للثقافـة العربية في العصر العباسـي، وما أفرزه من منتوج غزير من «مرايا الأمراء»[77] أثّرت كثيرًا في الآداب السلطانية الإسلامية، فنهل منها كتّاب الآداب السـلطانية، وانتقوا منها ما طاب لهم من نصوص العدالة الفارسية، واقتبسوا منها ما يتماشى مع نظرية الحاكم المستبد المستنير، وهي نظرية تقوم على القهر[78]، فوجدوا في عهد أردشير (226-241م)

---

(75) المصدر نفسه، ص 396.

(76) المصدر نفسه، ص 85.

(77) وات، ص 133. أحصـى عددًا كبيرًا من مؤلفـات مرايا الأمراء التي كتبت بالفارسية.

(78) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, collection politique comparée (Paris: Economica, 1988), pp. 440-441.

لابنه نصًّا «مفيدًا» وظّفوه لتبرير اســتبداد الدولة السلطانية والدفاع عن شرعيتها والعمل على ترسيخ كيانها، على الرغم من أن التصور الفارســي للعدالة يســلّم بأن الملك هو ظل اللّه في الأرض، وأنه يملــك الأرض كما يمتلك اللّــه العالم بأســره. وبتعبير آخر، كان الكاتب السلطاني فطنًا وذكيًا في امتلاك ناصية النص الفارسي الذي لا يخفي ولاءه للمؤسســة الحاكمة، أعادلة كانت أم ظالمة، ويلوذ بالصمت في شأن شــرعيتها السياســية[79]. ومن قلب هذا الإرث الفارســي كان يبحر للبحث عن كل ما يجيب عن أســئلة السلطان وحاجاته، فيجمــع المعطيات النصيــة الخاصة بالعدالــة والقابلة للاستيعاب والتوظيف، ويسعى جاهدًا إلى تذويبها وتطويعها ضمن سلّم استدلالي يتناغم مع نصوص العدالة الإسلامية.

في هذا الصدد نسوق مثال ابن رضوان الذي استشهد في ما لا يقل عن خمسين موضعًا من كتابه بعدالة ملوك الفرس، مثل أردشير وســابور ويزدجرد، وســعى إلى ملاءمة النص الفارسي بالمفهوم الذي روّج له فقهاء السلطة المسلمون بضرورة الصبر والتسليم إذا ما جار السلطان، وأن تطبيق هذا الأخير للعدل مسألة غير إلزامية أو دستورية بقدر ما هي مسألة أخلاقية[80].

على غرار التراث الفارســي، اقتبس كتّاب الآداب الســلطانية نصوصهم المؤسسة لفكر العدالة من الشواهد السياسية والأخلاقية

(79) عبد اللطيف، ص 71.

(80) يقول ابن رضوان في هذا السياق: «سأل كســرى بعض حكماء الفرس أي الرجال خيــر؟ فقال أرحبهم ذراعًا عند الضيق، وأعدلهــم حكمًا عند الغضب، وأبعدهم ظلمًا عند المقدرة». انظر: ابن رضوان، ص 86.

والأقوال المتصلة بالتراث الإغريقي، ويُعزى هذا الأمر إلى تقارب المرجعيتين الفارسية واليونانية، واشتراكهما معًا في الدفاع عن الحاكم العادل المستبد.

تتجسد صورة الاقتباس من التراث الإغريقي بخصوص العدالة في ما تداولته كتب الآداب السلطانية في شأن نصيحة أرسطو للإسكندر التي صوّرها في الشكل الهندسي الثماني، حيث وضع الرعية في قاعدته، وصوّرها بمجموعة عبيد يجب أن يشملهم العدل لضمان الجبايات، ومن ثم يرى أن في العدل صلاح العالم[81].

تناول الباحث كمال عبد اللطيف بدقة متناهية وعمق منهجي التأثير اليوناني في الآداب السلطانية، بما أفاد رصدنا للتأثير الذي شمل جانب العدالة. فأوضح أن لكتابين دورًا مهمًا في هذا التأثير: كتاب **العهود اليونانية** المستخرَج من كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، وكتاب **السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة** المعروف بـ **سرّ الأسرار** المنسوب إلى أرسطو، وهو يشتمل على ثلاث مقالات خصص الثالثة منها للعدالة، بينما تهتم الأولى بالعدل والنزاهة، وتركز على أهمية أخلاق الطاعة وخضوع العامة للملك[82].

إذا كان تصوّر العدالة عند المفكرين اليونانيين يختلف بين أفلاطون الذي يرى فيها تهذيبًا للنفس ويعطيها معنى أحاديًا، في الوقت الذي يرى أرسطو أنها تتخذ صورًا متعددة متباينة[83]، فإن

---

(81) المصدر نفسه، ص 87.

(82) عبد اللطيف، ص 68 - 70.

(83) جونستون، ص 57، 82، 87، 89 و138.

أكثر ما انتقاه كتّاب الآداب السلطانية من الفكر اليوناني عن العدالة يكمن في النصوص التي تدعم الحاكم العادل المستبد وتزكّي القول بالعدالة الفئوية، ما يجعلنا ندرك انتقاد روزنتال مفكري مسلمي العصر الوسيط الذين لم يستفيدوا من الكتابات الإغريقية لاستيعاب مفهوم الحرية، حتى إنهم «فشلوا في أن يربطوا بين المستوى الميتافيزيقي والمستوى الاجتماعي للحرية»[84].

بالرجوع إلى نصوص الآداب السلطانية في موضوع العدالة، نجد أن مؤلّفيها اقتبسوا ترسانة من أقوال أرسطو[85] وأفلاطون، فضلًا عن أسماء مجهولة أشاروا إليها بتعبير «قال بعض الحكماء...»، لكن من دون أن يحللوا هذه الأقوال والشهادات.

ويتضح لنا بتتبّع نصوص ابن رضوان أنه سعى بدوره إلى التوفيق بين القيم الإسلامية ونصوص التراث الإغريقي. وحسْبه أنه استشهد في مواضع عدة في ما يتعلق بالعدل بأقوال أرسطو وأفلاطون وغيرهما. ولم يشذّ المرادي الحضرمي عندما استشهد هو أيضًا بأرسطو في مواضع عديدة[86].

إضافة إلى المرجعيتين الفارسية واليونانية، اقتبس كتّاب الآداب السلطانية نصوصهم المؤسسة للعدالة من المرجعية

(84) فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي- الإسلامي، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 178.

(85) ابن رضوان، ص 86.

(86) انظر على سبيل المثال كتابه: المرادي، ص 107.

الهندية، فنـــرى أن الماوردي اعتمـــد على بعض العهـــود الهندية ليبيّـــن أهميـــة العدالة؛ ففي إحـــدى نصوصه يذكـــر: «ووجدنا في بعـــض عهود الهنـــد أن العـــدل ميزان اللّـــه فـــي الأرض يؤخذ به للضعيف عن الشـــديد وللمحق فـــي المبطل»[87]. ولـــم يجد ابن رضوان أي حـــرج في اقتباس مقولاته عن العدالـــة من الزبور[88].
خلاصة القـــول أن نصوص العدالـــة الواردة فـــي خطاب الآداب الســـلطانية هو محصلة ثقافات متعددة، أفلح الكاتب السلطاني في تذويب تناقضاتها بانتقاء المفاهيم الســـائدة عند «الآخر» لتطويعها وســـبكها، وإيجاد صيغ مطابقـــة وتكافؤ نظري بينهـــا، حتى تصبح متلائمة مع المفهوم المركزي للعدالة في الإسلام.

4 - المرجعية التاريخية

تســـتند كتب الآداب الســـلطانية في تأثيثها مفهوم العدالة إلى مجموعة من المرويات التاريخية والوقائع والحوادث التي لا تطمح إلى تأســـيس نظرية أو بحث في دور العدالة فـــي التاريخ، بقدر ما تســـرد حوادث ووقائع تاريخية مجزأة، متشـــظية وغير منتظمة، في زمنيتها، وغير موثّقة أحيانًا. ولم تقتصر على نماذج العدالة المقتبسة من تاريخ الإسلام، بل كانت توســـع أيضًا مساحة الاقتباس لتشمل التاريخ الكوني بحكم تماثل التجارب التاريخية للأمم والشعوب.

نميل وفق هذه المؤشـــرات إلى ترجيح أن الكاتب السلطاني

(87) الماوردي، ص 151-152.
(88) ابن رضوان، ص 85.

كان مهتمًّا بجعل الواقعة التاريخية نصًّا يخدم مفهوم العدالة السلطانية، وليس تحقيقها، أو التأكد من صحتها ودقتها، أو حتى ضبطها.

إذا تأملنا في المرويات التاريخية التي كان الكاتب السلطاني ينتقيها من المصادر المكتوبة أو المسموعة أو من الأقوال المأثورة لبناء مفهوم العدالة، يتضح أنها تغطي جميع الأزمنة والعصور. فعلى سبيل المثال، يسرد الماوردي نماذج من عدل الأنبياء مثل داود وسليمان ويوسف وذي القرنين وغيرهم من أولي القوة والبأس الشديدين، لكنهم عدلوا في رعيتهم حتى ماتوا وهم ملوك مكرّمون، إلى أن يصل إلى النبي محمد (ﷺ) والخلفاء الراشدين الذين وصفهم بأنهم «أهل رأفة بالمؤمنين، سيرتهم العدل، وقولهم الفصل، وقضاؤهم الحق»[89].

ويسرد ابن رضوان في السياق نفسه رواية حلف الفضول بوصفها حلقة متميزة من حلقات العدالة، وقيمة من قيم الانتصار للمظلوم[90].

كما يستمد الكاتب السلطاني نماذجه للعدالة أيضًا من الحقبة الراشدية، حيث يشكّل النموذج العمري في العدل - وهو النموذج

(89) الماوردي، ص 90.

(90) ابن رضوان، ص 98. وعن موضوع حلف الفضول كوثيقة باكرة في تاريخ حقوق الإنسان، انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، لحظات تفكير في قضايا عالم مضطرب: الهوية- الحوار الحضاري- التنمية وحقوق الإنسان (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 351 وما بعدها.

الذي أجمعت عليه كتب الآداب السلطانية - قدوة[91] ورأس مال رمزيًا يتفوق على نماذج الثقافات الأخرى، خصوصًا الفارسية[92].

لكن بما أن هذا النموذج الذي ساد في معظم فترة الخلافة الراشدة كان عدل ضمير أفراد ولم يرق إلى مستوى العدالة المؤسساتية[93]، كان على الكاتب السلطاني، وهو يولّد النصوص المؤسسة للعدالة أن ينبش في بعض النماذج المضيئة من تاريخ الأمويين والعباسيين ليبيّن للمخاطب حضور العدالة في مرحلة «الملْك العضوض». لذلك قدّم الماوردي نماذج من عدل عمر بن عبد العزيز، وأورد وثيقة هي عبارة عن خطبة ألقاها الخليفة الأموي يزيد بن الوليد (ت 126هـ) تتضمن قضايا في العدالة وإنصاف المظلومين[94]. كما أورد رواية مطوّلة عن الخليفة المأمون الذي أنصف امرأة متظلمة اشتكت من ابن الخليفة نفسه في مجلس المظالم[95].

لم يغفل كتّاب الآداب السلطانية توظيف تاريخ «الآخر» لاقتناء ما يمكن انتقاؤه من محكيات وروايات عن العدالة. ففي كتاب **نصيحة الملوك** يقدم الماوردي مجموعة من المرويات الواردة في

---

(91) الماوردي، ص 250-251، والعلام، السلطة والسياسة، ص 169.

(92) يُستشف ذلك من خلال الرواية التي أوردها ابن رضوان وغيره عن الهرمزان الذي استأذن عمر بن الخطاب في الدخول عليه، فوجده مستلقيًا على التراب، متوسدًا كومة من الحصا، فقال له: «عدلت فنمت»، انظر: ابن رضوان، ص 88.

(93) إمام، ص 195.

(94) الماوردي، ص 100-102.

(95) المصدر نفسه، ص 274- 276.

تاريخ الفرس، منها أن ملوك آل ساســان خصصوا يومين في السنة للنظر فــي المظالم: يوما النــوروز والمهرجــان. وكان في إمكان من شاء من رعاياهم التظلم إليهم مباشــرة فينصفونه ويعاقبون من اغتصب حقوق المظلومين[96].

إضافة إلى ذلك، نجد المرجعية الهندية حاضرة في المرجعية التاريخية التي وظّفها الماوردي في بناء نصوصه في شــأن العدالة، فاســتند إلى عهد لملك هندي وجّهه إلى ابنه يقول فيه: «واعلم أن من نلت منه مظلمة أو أفرطت عليه فــي عقوبة، فإن الذي أتيت به أشد مما أتيت إليه»[97].

وهكذا يبــدو أنه كان للتاريخ «ســحره» فــي التوظيف لدعم صورة العدالة التي تبنّتها الآداب السلطانية.

ثالثًا: الحاكم بين ازدواجية السلطة المطلقة والعدالة

يمكن رصد الســلطة المطلقة للحاكم العربي - المســلم في الآداب الســلطانية من خــلال معطيين متكاملين يعكســان تداخل السياسة والدين في الكتب السلطانية: تميّز السلطان عن سائر فئات الرعية، وحق الامتياز الإلهي أو ما يُعــرف بنظرية التفويض الإلهي التي تجعل السلطان فوق البشر، وهو حق يضعه فوق القانون: يَسأل

(96) المصدر نفسه، ص 271 و273- 274.

(97) المصدر نفسه، ص 270.

ولا يُســـأل، يراقِب ولا يراقَب، يحاسِب ولا يحاسَـــب[98]. وإذا ما عدل، فإن عدله يعدّ فضيلة أخلاقية نابعة من الرأفة التي يكنّها لرعيته، ومنّة وعطاء يستحق عليه الثناء والتقدير[99].

١ – تميّز الحاكم وسموّه عن البشر

يخصص الماوردي فقـــرات مهمة من كتابـــه **نصيحة الملوك** لإبراز تميّز الســـلطان وعلوّ مرتبته فوق جميع المراتب، مستشـــهدًا بســـيل من النصـــوص القرآنية ليصل إلـــى قوله: «فليـــس أحد في حكم هذا اللفظ أولى بالفصل ولا أجزل قســـمًا ولا أرفع درجة من الملوك»[100].

يتجلى هـــذا التميّز الســـلطاني بوضوح في ســـلوكه الحياتي، فيلاحظ من يرصد نصوص الآداب الســـلطانية، على سبيل المثال، أنها جعلت طعام الســـلطان متميزًا من طعام العامة، وطريقة الأكل وآدابها في القصر تختلف كليًا عن المألـــوف في حياة الناس. كما أن نظام الحياة اليومية للســـلطان يختلف عن نظـــام الحياة اليومية لأغلبية أفراد المجتمع، فللســـلطان زمنه الخاص للنوم، ولأوقات الفراغ والترفيه، بل وحتى في الجماع أو قضاء الحاجة، وغير ذلك

---

(98) كان الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك يتساءل متعجبًا: «أيمكن للخليفة أن يحاسب ؟»، بينما أثر عن أخيه يزيد بن عبد الملك أنه أتى بأربعين شيخًا، فشهدوا له: «ما على الخليفة حساب ولا عذاب». انظر: السيوطي، ص 223 و246.

(99) لامبتون، ص 107.

(100) الماوردي، ص 62.

من التفصيلات التي ترى جسـد الملك أمرًا متفردًا ومتميزًا، وكأن جسده ليس كأجساد البشر[101].

أما في فضاء الطقوس الخاصة بمجلس السلطان، فأسهبت كتب الآداب السلطانية في الحرص على إظهار السلطان بشكل متميز من سائر البشر، من خلال وصف مجلسه وأبّهته، وما يصاحب ذلك من طقوس تحفل بالرموز التي تجعل من المجلس أداة هيمنة ونواة تنبثق عنها قنوات التفرد والسيطرة؛ فالمجلس السلطاني ليس ككل المجالس، والحاضر فيه يجب أن يعدّ له العدّة، ويحتاط كل الاحتياط حتى لا يخرق هيبته؛ فيجب أن يكون ضحكه بسمة رقيقة، وأن يختار من درر الكلام ما يوافق جلالة السلطان[102]، ولا يجوز للحاشية أو الندماء أن يرفعوا أصواتهم في حضرته. ولا يفوتنا أن لمدلول عدم رفع الصوت رمزية خاصة سعى بها الكاتب السلطاني إلى إبراز تميّز السلطان وسموّه، بل ومماثلته بالرسول (ﷺ) بتوظيف مغزى النص القرآني الذي ينهى عن رفع الصوت فوق صوت النبي[103]، واقتباس ما يضفي عليه الأبّهة والتبجيل بهدف صناعة تألق وتميّز له عن باقي الناس[104]، حتى يكون محصنًا قانونيًا، ولا يخضع لما يخضع للعدالة كما يخضع

(101) سالم، ص 128-129.

(102) خصص ابن رضوان فصلًا كاملًا لموضوع ملاطفة الملك وتعظيمه عند مخاطبته، انظر: ابن رضوان، ص 71 -73.

(103) انظر: القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 2.

(104) سالم، ص 141.

لها الآخرون. كما يصوّر النص السـلطاني الملك أنه يتحلّى بالقيم الإيجابية كلّها، ويرسـم له تخيلية لا يمكن أن تتجسـد في الواقع، ويسعى إلى إبرازه بأنه رجل غير عادي[105].

تجد فكرة التميّز السلطاني صداها أيضًا في الجانب الحقوقي، فتشـبيه الملك بالرأس أو الـروح والرعية بالجسـد[106] له مغزى عميق في الدلالـة على علاقة التابـع بالمتبوع، وبمركزة السـلطة في يد الحاكم لأنه الرأس، والرأس يوجد في أعلى الجسـد، وفيه العقل المدبّر والعين التي تبصر، ما يجعله السـيد الأوحد والمشرّع الذي يشرّع ما شاء من أحكام وقوانين، وهو المدبّر والمقنّن، بينما الحاشية التي تدير دفة الحكم فهي مجرد خدم من خدّامه، مجردين من أي سـلطة، وله الحق الكامل في عزلهم أو مصادرة ممتلكاتهم أو حتى قتلهم إن شـاء من دون محاكمة؛ فهو رأس الدولة المتفرد بالحكم، لا ينافسه أحد، وهو فوق التشريعات والقوانين. أمّا الأفراد العاديون من الرعية الذين لم يكن لهم دستور يحميهم ويضمن لهم أدنى قسـط من الحرية فيمكن للسلطان أن يعتقل أيًّا يكن أو يجلده أو يقتله مـن دون رقيب أو حسـيب، بينما لا يوجـد مكان للرأي المعارض في قاموس الدولة السلطانية.

بطبيعة الحال، هناك استثناءات تعبّر عن التذمر الضمني لبعض كتّاب الآداب السلطانية الذين رأوا أن في عدم عدل السلطان مخالفة لإرادة اللّه، لكن ذلك ظل مجرد طمـوح يتموقع في «ما يجب أن

---

(105) المصدر نفسه، ص 133.

(106) ابن رضوان، ص 63.

يكون»، لأن الولاء للحاكم وشرعية سلطته المطلقة ظلت سمة تلك الكتابات التي حاولت تبريرها بخلق مماثلة بين اللّه والسلطان.

ساهمت صورة السلطان المتميز من سائر البشر، والمتفرد في سلوكه وتصرفاته، في كسر قاعدة العدالة والمساواة، وجعله بمنأى عن أي متابعة قانونية أو خضوع لسيطرة القضاء والعدالة لأنه ليس كالبشـــر. وأتاحت له هذه الصورة في الوقت ذاته ســـلطة مطلقة لا يمكن أن يشاركه فيها أحد ما دام متميزًا من سائر فئات المجتمع.

2 - الحاكم المؤلَّه وإشكالية الحرية

إلى جانب تميّز السلطان، تســـاهم كتب الآداب السلطانية في تلميع صورته وجعله بمنأى عن أي محاســـبة قانونية أو مســـؤولية جنائية بالترويـــج لمقولة أن اللّه اختاره ليخلفـــه في الأرض ليكون بذلك «خليفة اللّه في الأرض»، وهو ما يعبّـــر عنه بنظرية التفويض الإلهـــي التي أجمع عليها كتّـــاب الآداب الســـلطانية؛ فابن رضوان يرفع حديثًا منسوبًا إلى الرســـول (ﷺ) يقول فيه: إن «السلطان ظل اللّه فـــي الأرض»[107]، ويؤيده في ذلك المـــاوردي بقوله: «إن اللّه جعل الملوك خلفاء في بلاده وأمناء على عباده ومنفّذي أحكامه في خليقته»[108]. ويزكّي قوله بمرجعية تاريخية مفادها أن الأمم القديمة، خصوصًا العرب، كانت تسمّي الملوك «أرباب الأرض».

وأضاف الطرطوشـــي ما يؤيد هذا الاتجـــاه حين حاول عقد

---

(107) ابن رضوان، 61.

(108) الماوردي، ص 63.

مماثلة في الحكم بين الخليفة والله بهذه الكلمات المعبّرة: «وأقل الواجبات على السلطان أن ينزّل نفسه مع اللّه منزلة ولاته معه [...] فهذا طريق العدل الشرعي»[109]. ولا شك في أن الهدف من هذه الأقوال يكمن في إقناع الرأي العام الإسلامي بقبول الحضور السلطاني بين البشر كظل مكمّل للحضور الإلهي. وبما أن اللّه هو الواحد العادل، فإن «نائبه» يكون بالضرورة والمنطق عادلًا. وينبغي ألا يشاركه أحد في حكمه لأنه يمثّل وحدانية اللّه في الأرض، وهي وحدانية لا تقبل القسمة. كما لا يمكن مناقشة صحة أحكامه وعدالتها لأنها نابعة من العدالة الإلهية المفوّضة له على الأرض.

استطاع النص السلطاني من هذا المنظور رفع الحاكم إلى الصورة المتعالية في المخيال الاجتماعي، ونجح في تأسيس مطابقة بين المرتبة الإلهية بقداستها والوضع السلطاني بجميع الملابسات التاريخية التي أفرزته لفرض قبوله على المجتمع كواقع، واستُثمر حيّز كبير من الإرث الديني لترسيخ هذه الصورة[110].

لا شك في أن مثل هذه المماثلة بين اللّه والخليفة، التي بدأت منذ العصر الأموي واشتدت في العصر العباسي وأصبحت جزءًا من الذهنية الإسلامية، شيعتها وسنّتها[111]، هي أطروحة مناقضة لمبدأ العدالة، لأنها تنزّه السلطان عن كل خطأ، وتجعله يفلت من

(109) الطرطوشي، ص 89.

(110) عبد اللطيف، ص 153.

(111) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 378.

العقاب في حالة ارتكابه جرائم إبادة أو فسق أو خروج عن جادة الشريعة.

أدت مسألة المماثلة[112] بين اللّه والخليفة التي لا يزال العقل العربي إلى اليوم مسكونًا ببنيتها، إلى ترسيخ نتيجتين خطِرتين تركتا بصماتهما في مسار العدالة: **أولهما تضييق مساحة** حرية التعبير والنقد، إذ لا يمكن معارضة القرارات التي يتخذها السلطان، فهو «خليفة اللّه» في الأرض، و«القوة المنفذة عن اللّه» بحسب تعبير الجابري [113]، بل يعدّ أي اعتراض على قراراته انحرافًا عن الدين، وإعلان تمرد على «الحق الإلهي» الممنوح له، وعلى «العدالة» التي يطبّقها نيابة عن اللّه في الأرض، وهذا ما جعل أحد المستشرقين ممن اهتموا بدراسة الفكر الإسلامي في المجتمع الإسلامي الوسيط، أن يجزم بأن معنى الحرية الحقيقي في الإسلام اقتصر على العلاقة بين الإنسان واللّه، على عكس علاقة الإنسان بالسلطة التي ظلت دائمًا علاقة تقوم على التحكم والقهر[114].

أمّا النتيجة الثانية فهي جنوح العقل العربي نحو القبول بالحاكم المستبد العادل، وهي الحقيقة التي وقف عليها محمد عابد الجابري بعد عقود من تحليل آلية العقل العربي

---

(112) المقصود بالمماثلة هنا اعتبار الحاكم نائبًا ومفوضًا من اللّه لتدبير الحكم في الأرض.

(113) المصدر نفسه، ص 364.

(114) Louis Gardet, *La Cité musulmane, vie sociale et politique* (Paris: J. Vrin, 1954), p. 69.

وتشــريحها[115]. ولم يدّخر مؤلفو الآداب الســلطانية وســعًا في الترويج لهــذا المفهوم، مدعميــن إياه بمخزون التراث الفارســي القائل إن ســلطة الملك تســتمد كينونتها من الحق الإلهي ما جعل «مشكلة الحاكم المستبد غير ممكنة الحل»، بحسب لامبتون[116].

3 - الاستبداد المتدثر بعباءة العدالة

حاولت الكتب الســلطانية أن ترسّــخ مبدأ الحاكم المســتبد العادل، وأن تبرر بأنه يتميز بمسؤولية جسيمة تتضمن حراسة الدين والدفاع عن الرعيــة وحماية ثغورها، وعصم الدولة من كل شــر، الأمر الذي يستلزم وجود ســلطان قوي وحازم، ووظفت في ذلك بعض النصوص الدينية المدعمة لتوسيع سلطات الحاكم، والتمست منه في الوقت ذاته أن يكون عادلًا رحيمًا متوددًا إلى رعيته، وهذا ما يعكسه النص التالي: «قال عبد الملك بن مروان يومًا لبنيه: «كلكم يترشح لهذا الأمر، ولا يصلح له منكم إلّا من كان له سيف مسلول، ومال مبذول، وعدل تطمئن إليه القلوب»»[117].

لا تقــوم عدالة الحاكم المســتبد كما ســطّرتها كتب الآداب الســلطانية على تعاقد قانوني بين الراعي والرعية، ولا على دستور

---

(115) الجابــري، ص 364 و382، والعروي، ص 123، ويعبّر ابن خلدون عن ذلك بعبارة «الانفراد بالمجد»، انظر: ابن خلدون، ص 116.

(116) لامبتون، ص 60 ، 111، 113، 114 و119.

(117) ابــن رضوان، ص 94. ورد في موضع آخر مــن كتابه ما يلي: «وقال عبد الملك بن مروان لابنه الوليد، يا بنيّ اعلم أن ليس بين السلطان وبين أن يملك الرعية أو تملكه الرعية إلّا حزم وتوان». انظر: ابن رضوان، ص 271، والغزالي، ص 77.

مكتوب أو أعراف، ولا تؤســس على مبدأ التراضي، بل تنشــأ من القوة والشــوكة، وهو ما يرمــز إليه مصطلح «الســيف» الوارد في النص أعلاه، مع التودد والإحســان إلى الرعيــة وإنصافها بالعدل السلطاني المبني على الرحمة والرأفة، فـ «سلطان تخافه الرعية خير من سلطان يخافها»[118].

في هذا السياق، يدعو المرادي ســلطانه إلى تجنّب الاستبداد لأن «التجبر داعٍ إلى الهلاك»[119]، لكنــه ينصحه بالحزم الذي هو «النظر في الأمور قبل نزولها وتوقّي المهالك قبل الوقوع فيها»[120]. كما ينصح الغزالي ســلطانه بعدم الاســتبداد وبعــدم التراخي في الوقت نفسه[121].

نرى أن كتب الآداب الســلطانية أنتجت خطابًــا مزدوجًا يبرر الاستبداد بالحزم وعدم التهاون مع كل ما يسبّب خللًا في المجتمع أو يُحدث فتنة، لكن مــن دون أن تصل إلى النموذج العمري الذي ينطق بلغة الحزم من دون أن يكون مرادفًا للاستبداد.

لكن بما أن العدل والاســتبداد لا يمكن الجمع بينهما كالماء والنار، فإن كاتب الآداب الســلطانية أعطــى الحاكم وصفة تجمع

---

(118) عهد أردشير، حققه وقدم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1967)، ص 98، وهو ما عبّر عنه المرادي بقوله: «وخير السلاطين من كان كالنسر حوله الجيف، وشرّهم من كان كالجيفة حولها النسور». انظر: المرادي، ص 109.

(119) المرادي، ص 131.

(120) المصدر نفسه، ص 134.

(121) الغزالي، ص 52.

بين المتناقضين وتحقق العدالة السلطانية بوساطة آلية التخويف والترويع (البطش والعقاب)، وآلية الملاطفة والاستقطاب (التودد والإحسان) في الوقت ذاته، وهما آليتان متكاملتان، يلخصهما ابن رضوان في تعبير موجز بأن فضيلة الملك «رحمة تشمل رعيته ويقظة تحوطهم»(122).

أ - آلية التخويف والترويع

تتناثر في ثنايا الآداب السلطانية مجموعة من النصوص التي تؤسس لثقافة الخوف وترسيخها في النفوس بإبراز طبيعة السلاطين الجبارة، ووصفهم بأنهم لا يسلمون من التعطش للدم، وأن ليس لهم صديق ولا خادم ولا قريب، ولا يقرّبون إلّا من كانوا في حاجة إليه، ويُقصونه ويصادرون أمواله بعد قضاء مآربهم. لذلك، لا ينفع إلّا التذلل إلى مثل هؤلاء الملوك، والتلطف لحاجتهم، والتزين لرأيهم بقلة استقباح ما فعلوا، واستحسان ما لم يفعلوه(123).

تنوّعت أساليب التخويف والترويع بين السجن والتعذيب والقتل والصلب وقطع الأطراف وتعليق الرؤوس والإماتة جوعًا وعطشًا، أو بتأثير لدغات النحل، أو بالاغتيال بواسطة دس السم والدسائس، وغيرها من وسائل التخويف التي لا يسعفنا المجال بذكرها كلها(124).

---

(122) ابن رضوان، ص 65.

(123) سالم، ص 145.

(124) بالنسبة إلى هذه الأشكال من القتل والسجن والتعذيب في الغرب الإسلامي، انظر: حميد الحداد، «السلطة والعنف في الغرب الإسلامي،» (رسالة

ب – آلية الملاطفة والاستقطاب

تتمحور هذه الآلية حول مجموعة من السجايا الحميدة والقيم والقواعد السلوكية التي يجب على السلطان أن يسلكها تجاه رعيته، والتي من شأنها أن تؤدي إلى امتلاك قلوبها واستقطاب أفئدتها، وتثبيت أركان العدالة بين الحاكم والمحكوم. فالماوردي ينصح السلطان بتجنّب استعمال القوة والعنف والغلظة حتى تنفد جميع السبل السلمية، لأن العنف يزيد من تهييج الرعية. ويدعم نصائحه بترسانة من الأقوال المتناثرة في المأثور الديني، فضلًا عن المخزون التاريخي والشعري ليصل إلى القول: إن «نصف العقل من اللّه بعد الإيمان مداراة الناس»[125]. ويسرد ابن رضوان في السياق نفسه الأقوال المأثورة من التراث الأجنبي، مفادها أن «أسوس الملوك من قاد أبدان رعيته إلى طاعته بقلوبها»[126]. وينصح سلطانه بالإكثار من الإحسان إلى الرعية، وأن تكون عطاءاته دائمة ضمانًا لمحبتها، معتبرًا الإحسان إليها صورة من صور العدالة[127].

عمومًا تنوّعت آلية الملاطفة في الآداب السلطانية بين التودد إلى الرعية واللطف والرأفة بها، والكرم والسخاء والإحسان إليها، وتجاهل الذنوب والعفو عنها، والتثبت من الحقائق قبل إصدار العقوبة، وغيرها ممّا أُطلق عليه «اقتصاد الأخلاق»[128]؛ فوراء فضيلة

دكتوراه، كلية الآداب، تطوان، 2003– 2004).

(125) الماوردي، ص 289ـ 290.

(126) ابن رضوان، ص 263.

(127) المصدر نفسه، ص 276، 278 و287.

(128) العلام، الآداب السلطانية، ص 190.

التودد ثمة مقابل سياسي صريح أو ضمني يتجلى في حصول السلطان على الطاعة المطلقة والولاء، وهو ما سنتناوله في المبحث الآتي.

4 - طاعة الحاكم ولو بالإكراه

اللافت هو أن موضوع طاعة الحاكم كان الموضوع الوحيد الذي وجّهته الآداب السلطانية إلى الرعية مباشرة. وكان الهدف منه تمجيد طاعة السلطان وترسيخ هذا المبدأ في ذهنية الرأي العام.

لذا، إن يكن مبدأ الطاعة هو القاسم المشترك بين جميع التيارات المذهبية المنتمية إلى أهل السنّة والجماعة[129]، فإن كتب الآداب السلطانية قرأتها وفق منظورها إلى العدالة، وأعادت إنتاجها بما يتلاءم مع نظام الاستبداد السلطاني ويقوّيه، أو في أحسن الأحوال التخفيف منه والتعايش معه. لذلك بذلت كل جهد ممكن في تأويل مفهوم الطاعة وصوغه في أبواب وفصول، وسخرت لها فيضًا من النصوص والمتون الإسلامية والأقوال والحِكم الأجنبية، وكرّست مجموعة من الصور التي تشبّه السلطان بالرأس والروح والبحر ومنبع النهر والرياح، وغيرها من الإيحاءات الرمزية، لتقيم الحجة بأن طاعة السلطان هي جزء من ناموس الكون، وقبس من قوانين الطبيعة وسننها الضرورية التي تفرض التسليم والامتثال، حتى منحتها مرتبة «الأمر بالوجوب» وجعلتها قيمة متألقة وفضيلة تعكس روح المواطن الصالح.

---

(129) رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام،» الاجتهاد (بيروت)، العدد 13 (خريف 1991)، ص 96.

تتجسد صورة «الأمر في الوجوب» في الفصل الذي خصصه ابن رضوان لـ «وجوب طاعة الملـك وذكر ما له من الثواب»[130]، وما كتبه الغزالـي - مؤيّدًا بالنـص القرآني - أن «مـن أعطاه اللّه درجة الملوك [....] فإنه يجب على الخلـق محبته ويلزمه مبايعته وطاعته»[131].

يكتسـي «الأمر بالوجوب» في هذا المقام مرجعية دينية تكون خطًّا أحمر لا يمكن تجاوزه، لأن عصيان السـلطان هدم لركن من أركان الدِّين، لا بل أصبح هذا العصيان فـي مخيال كتّاب الآداب السلطانية بابًا من أبواب طاعة الشـيطان، والخروج من رحمة اللّه، «فمن عصى السلطان، فقد أطاع الشيطان»[132]، ما يعني تقييد حرية الفرد وحرمانه مـن حقه في نقد ومعارضة تصرفـات الحاكم التي تصبح من المحرّمات، وتنتقل معه العدالة من مجال الفعل البشري إلى فضاء المقدس الديني.

أمّا الطاعة بوصفهـا قيمة وفضيلة فتتمظهر فـي الصورة التي أسسـت للطاعة بأنها الطريقة المثلى لعلاقة الراعي بالرعية، وأنها أرفع منازل السعادة، فـ «سعادة الرعية في طاعة الملوك»[133]، فضلًا عن أنها تساعد في تدبير شؤون الدولة بما يضمن الاستقرار والأمن والطمأنينة والنماء.

---

(130) ابن رضوان، ص 66-70

(131) الغزالي، ص 43.

(132) ابن رضوان، ص 152.

(133) المصدر نفسه، ص 65.

في سبيل ترسيخ فكرة الطاعة للسلطان المستبد، تؤسس الآداب السلطانية صورة نمطية للسلطان تصوّره بأنه أب للرعية، وتنسج بين الطرفين علاقة أبوية وقرابة تخدم فكرتها المرتكزة على وجوب طاعة الأبناء المطلقة لأبيهم، فيكون المسلم الصالح هو ابن «الرضى» الذي حاز شرف الرضى الأبوي. ويقدم المرادي الحضرمي ما يساير هذا المعنى في إشارته إلى ثلاثة لا تُرد طاعتهم: العالِم والوالدان والسلطان[134].

بما أن خضوع المحكوم للحاكم لا يكون في الأغلب طواعية، بل قوة وشوكة عصبية، فإن الآداب السلطانية تنصح السلطان بالاكتفاء بظاهر الطاعة من دون تنقير في قلوب الناس لمعرفة ما تكنّه صدورهم.

بيد أن هذه الطاعة التي تعبّر - إذا كانت عفوية ومن دون إكراه - عن تعاقد قانوني ضمني، أثارت خلافًا في النص السلطاني نفسه، بل تحوَّلت إلى جدل فكري تخترقه التناقضات، فانقسم كتّاب الآداب السلطانية في هذا الصدد بين قائل بطاعة مشروطة بعدالة السلطان وقائل بطاعة مطلقة. كما يمكننا أن نعثر في المتن الواحد على تناقض واضطراب لدى الكاتب نفسه. وبما أن التقاء مبدأ السلطة المطلقة بالطاعة المطلقة يعدّ مستحيلًا، كما يرى جان جاك روسو، سعى كتّاب الآداب السلطانية إلى التلفيق ومحاولة

(134) يقول المرادي: «وقد قيل إن الخضوع لا يحسن إلّا للعالم وللوالدين والسلطان العدل، فأمّا غير هؤلاء فالخضوع لهم قبيح». انظر: المرادي، ص 131.

إيجاد خيط رفيع من الترابط من دون أن يفلحوا في إيجاد ما يكفي من القرائن.

اشترط الماوردي طاعة الملوك بتطبيقهم العدالة وضمان حقوق الرعية واحترام تعاليم الإسلام، «فمن لم يوفر - إشارة إلى السلطان - حقهم (الرعية) وطالبهم بحقه (الطاعة)، كان أول ظالم وأظلم غاشم»[135]. واعتبر أن الطاعة واجبة على الرعية «بشريطة العدل والوفاء بالعهد والرأفة والرحمة»[136].

على العكس من هذا التوجه، نجد أن ابن رضوان والطرطوشي والغزالي، وهم من فحول كتّاب الآداب السلطانية، انتصروا لمقولة الطاعة المطلقة للسلطان، أعادلًا كان أم جائرًا[137]. بل لم يجد ابن رضوان حرجًا في قبول استبداد السلطان حين قال: «فإذا عدل السلطان، كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر»[138]. غير أنه ناقض نفسه فتدارك في موضع آخر «زلة لسانه» بحديث نبوي رفعه إلى ابن طاووس ينص على أن «من أعان سلطانًا ظالمًا ولو بخط قلم، لم تعار قدماه بين يدي الرحمن حتى يؤم به إلى النار»[139].

نرجّح أن هذه الشطحات الفكرية والتناقضات والالتباسات

---

(135) الماوردي، ص 257.

(136) المصدر نفسه، ص 254-255.

(137) ابن رضوان، ص 66؛ الطرطوشي، ص 65، والغزالي، ص 43.

(138) ابن رضوان، ص 61.

(139) المصدر نفسه، ص 80.

التي تلف نصوص العدالة بخصوص طاعة الحاكم، لم تكن سوى هروب إلى الأمام. فالمدافعون عن الصبر على الجور والطغيان اعتقدوا أنه تضحية من جانب الرعية لحراسة الدين والوقاية من الفتنة والحفاظ على كيان «الجماعة»[140]، استنادًا إلى مقولة «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»[141]، بيد أن هذه الطاعة العمياء رفعت من وتيرة الاستبداد السلطاني، وهي الوتيرة التي استمرت في التصاعد إلى عهد ابن تيمية[142].

لا يبدو، في الوقت ذاته، أن التيار المدافع عن الطاعة المشروطة بعدالة السلطان كان يسبح بعيدًا عن خطأ التيار الثاني. فاشتراط العدالة حتى يطاع السلطان لم يكن يعبّر في عمقه عن أداة قانونية وحقوقية صلبة، بقدر ما كان يعكس صفة خلقية صادرة عن كمال العقل والفضيلة، ومحاولة لكبح جماح الطغيان والحدّ من شهوة الاستبداد[143]، لكن من دون أن تصل إلى مستوى تقنين علاقة الحاكم بالمحكوم على أساس قانوني، أو ديمقراطي بلغة العصر. ومن ثم لا يبدو أن ثمة فارقًا بين التيارين، فكلاهما كان مسخّرًا، كما يقول محمد عابد الجابري، لحمل العامة على طاعة

---

(140) السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص 158-159.

(141) انظر الدراسة التي خصصها أولريك هارمان لهذه المقولة في: أولريك هارمان، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطيين الإسلامي والأوروبي،» الاجتهاد، العدد 13 (خريف 1991)، ص 95 وما بعدها.

(142) لامبتون، ص 111-112.

(143) المصدر نفسه، ص 115-116.

السلطان حين جنّد هذا الأخير الجند لقهر الأجسام، بينما جنّد النخبة لتطويع النفوس بالكلمة[144].

رابعًا: «حقوق» الإنسان في خطاب الآداب السلطانية

عندما يحاول الباحث استقصاء حقوق الرعية في الآداب السلطانية فإنه لا يجد أجوبة مباشرة، إذ إن هذه الآداب ركزت في خطابها على السلطان وطقوس مجلسه ودقائق حياته اليومية، في حين وقفت من الرعية موقفًا دونيًا، فلم تخاطبه بوصفه قطاعًا فاعلًا، بل بوصفه قطاعًا «مفعولًا به»[145]، وذاتًا تابعة لا ذاتًا مستقلة هي طرف أساسٌ في معادلة العدالة. فحسبنا تشبيه السلطان بالرأس، والرعية بالجسد، ما يعني أن وجود الرعية في خطاب الآداب السلطانية رهن بوجود الراعي، الأمر الذي عبّر عنه الطرطوشي بقوله: «ولولا المسيم لهلكت السوائم»[146].

1 - الحقوق في الآداب السلطانية بين الفئوية وإشكالية المساواة

تقوم نظرة الآداب السلطانية إلى العدالة انطلاقًا من تصور هرمي للمجتمع يتربع السلطان على قمته، ويتسع بتدرج من الأعلى إلى الأسفل، فيضم بعد السلطان حاشيته وأعوانه وكبار موظفي الدولة وعليّة القوم والمقربين أو ما يُعرف بالخاصة، ثم تأتي العامة في القاعدة. وإذا كانت ذهنية النخبة الإسلامية ترى

---

(144) الجابري، ص 368.

(145) سالم، ص 187.

(146) الطرطوشي، ص 174.

هذا التصور والتقسيم أمرين طبيعيين، فإن الخطر يكمن في رؤيتها أن كل طبقة تستحق صنفًا معيّنًا من العدالة بحسب موقعها في السلّم الاجتماعي وقربها من السلطان، ما يعني أننا نواجه تعددًا في مستويات تطبيق العدالة. ويتلخص دور السلطان في إعطاء كل فرد من الرعية المكانة التي يستحقها طبقًا لقاعدة «إنزال الناس منازلهم». ولا ترى الآداب السلطانية ضيرًا في الاستناد في ذلك إلى مرجعيات غير إسلامية، أو حتى مناقضة للمساواة التي يقرّها الإسلام، فنرى ابن رضوان يستند إلى كتابات أرسطو في القول: إن «الخاصة والعامة طبقات مختلفة وبث العدل فيهم مختلف»[147]، ويضيف مخاطبًا سلطانه: «والعدل ينقسم أقسامًا، فعدل يجب فيه الحكم عند الحكام، وعدل بينك وبين الناس على قدر الحالات». ويخيّل إلينا أن تعبير «على قدر الحالات» يكشف بوضوح هذه الفئوية التي رسختها كتب الآداب السلطانية في فضاء العدالة.

كما نرى أن الماوردي خصص مبحثًا عن «مراعاة مراتب الناس»، مدعمًا إياه بمجموعة من النصوص القرآنية والنبوية، ينصح بها سلطانه بأن يُنزل الناس على منازلهم للتمييز بين أبناء الملوك والأشراف وذوي الأنساب والأحساب والأثرياء وملّاك الأراضي، و«يوفر على كل طبقة منهم حقهم على مقادير أسبابهم ومراتبهم». ويدافع عن هذه المراتبية في العدالة بقوله إنهم إذا عوملوا بخلاف ذلك أدى بهم الأمر إلى الحنق على السلطان، لأن من رأى أن

(147) ابن رضوان، ص 100.

حقــه هُضـم «خيّل إليه أنه قــد منع حقًّا وواجبًا ودينًــا لازمًا وظلم ظلمًا عظيمًا». وإذا ســنحت له الفرصة فإنه سيقوم للمطالبة بحقه، وإن لم تتح له «كانت طاعته طاعة مكــره مجبور، مضطهد مقهور، لا طاعة محب مختار»[148]. ثم ينصح ســلطانه بأن يتعامل بالمودة مع أهل المــروءة وأهل الأقدار والأنفــة. وأمّا الســفلة والغوغاء فيجب أن يعاملهم «بالرهبة صراحًا». ويأتي بأشــعار توضح بجلاء دعوته إلى الســلطان أن يعامل كل طبقة على قدرها، ما يؤكد فئوية العدالة في الآداب الســلطانية[149]، على الرغــم من أن هذا يناقض هذا التوجه فينصح في أحد النصوص الســلطان بأن يؤكد لخاصته ورجال حاشــيته أن «لا فرق بينهم وبين سائر الرعية في أحكام اللّه وقضايــاه»، وأن ذلك «فرض في اللّه لا يحتمــل تغييرًا ولا تبديلًا، ولا بد في الدين من بذل النصفة والمعدلة والتســوية بين الشريف والوضيــع»[150].

أمّا المرادي الحضرمي فلا يقدم فئوية العدالة بمعيارها الطبقي، بل بمعيار أخلاقي نصح به ســلطانه بمعاملة الناس بحسب طبعهم، فهناك الكريم الفاضل واللئيم السافل والمتوسط بينهما. وكل صنف من هذه الفئات يستحق تعاملًا خاصًا: «فارفع الكريم جهدك، فإنك

(148) الماوردي، ص 265.

(149) المصدر نفسه، ص 268، ينقل الماوردي قول أحد الشعراء:

(150) المصدر نفسه، ص 22.

كلما رفعتــه تواضع لك، وضع اللئيم جهــدك، فإنك إن رفعته ترفع عليك، وعامل المتوســط بقدر ما فيه من الإكرام والإهانة، فامزج له الرغبة بالرهبة»[151]. وعلى الرغم من الطابع الأخلاقي لهذا التقسيم، فإنــه لا يخرج عن إطار التقســيم الطبقي، لأن الكريــم يرمز لطبقة الخاصة بعينها، واللئيم هو الســافل، والمتوســط هو من ينتمي إلى الطبقة الوسطى من التجار وأرباب الصناعات والحرف [152]، لذلك يمكن القول إن منظور كتّاب الآداب الســلطانية للعلاقات الحقوقية ينطلق من أساس طبقي مادي، على الرغم من غطائه الأخلاقي.

نخلص هنا إلى أن صورة العدالة التي رســمتها ريشــة مؤلّفي الآداب الســلطانية هي صورة مائعة تنطق بالفئويــة والطبقية وعدم المســاواة بين فئــات المجتمــع، ويؤسســها مبدأ «إنــزال الناس منازلهــم»، وهو المبــدأ الذي يوجّه الســلطان للترفع عــن العامة والنفور منها، والانبساط مع الخاصة والتودد إليها، والانصياع التام لأوامره وتقدير أمور العدالة على هواه[153].

2 - حقوق الرعية

لا تعدّ الآداب السلطانية نصًّا تشــريعيًّا يمكن به رصد حقوق الرعية، لكنه نص محمّــل بمجموعة من المؤشــرات والإيماءات المتفرقة التــي تعكس ما نحن فــي صدد البحث فيــه، وإن كانت

(151) المصدر نفسه، ص 113.

(152) العلام، السلطة والسياسة، ص 174.

(153) الجابري، ص 368.

المعلومات التي تقدمها في شـــأن الموضوع تتسم بالتعميم والطابع النظري القائم على «المابنبغيات» الدائرة في فلك النصح والوعظ، فضلًا عــن اللغة الأخلاقيــة التي تلازمهــا مثل «الرفــق بالرعية» و«الرحمة والإحســان»... وغيرها من الصيغ التي تندرج في صيغة «الرجاء» أو «الالتماس» لا الإلزام القانوني.

أكــدت نصــوص الآداب الســلطانية أن الرعيــة مجبرة على تقديم فروض الطاعة والولاء للحاكــم، وأنها حُرمت من الاقتراب من ثالوث السياســة والدين وشخص السلطان، لكن في مقابل هذه المناطق الحقوقية التي خلقت محرَّمات لا يجوز التداول فيها، فما هي الحقوق التي سمحت بها السلطة للرعية؟

أ - حقوق الخاصة

يلاحَظ أن هذه الحقوق اختلقت بحســب الانتمــاء الطبقي، فحظيت طبقة الخاصة بحقوق وامتيــازات لم تنعم بها طبقة العامة. ونحن نرى أن الآداب الســلطانية نصَّت على حق أســرة السلطان وقرابته في التعليم اقتداء بصحابة النبي (ﷺ) وعشيرته المقربين[154]. وميّز الماوردي في هذه الطبقة بين أبناء الملوك، فتحدّث عن حقهم في أن تكون أمهم من نســب رفيع يختارها الملك، ونصّ على حق الطفل في الرضاع من أمــه أو من مرضعة لهــا جميع المواصفات الإيجابية، فضلًا عن حقه في التربية السليمة وفي الطعام والكسوة،

(154) الماوردي، ص 206-208.

وفي تعلم اللغة والتاريخ والتراث، وممارسة الرياضة والفروسية[155]. وأما بالنسبة إلى أقارب السلطان وذوي الأرحام فمن حقهم على السلطان «تقريبهم والرأفة بهم وبرّهم»[156].

كما شرح هذا الكاتب الناصح السلطان حقوق الخدم والحشم، وفي مقدمها حقهم في التعليم والتأدب وتعوّد القيم وضمان أرزاقهم وسريان جراياتهم وأعطياتهم من دون تأخير عن مواعيدها. وأبرز حقهم في الترقية وفقًا لأقدميتهم وكفاءاتهم[157].

كما حرص على ذكر حقهم في الاستفادة من العفو عن صغائر الذنوب والجنايات غير المتعمدة. وفي حالة العقوبة، على السلطان أن يقتصر على أدناها، وأن يؤخرها حتى تتأكد التهمة[158]. أمّا عن علاقتهم بالسلطة فتكشف نصوص الماوردي عن أنه كان من حق هؤلاء الدخول على السلطان وتقديم مطالبهم إليه، فضلًا عن حقهم في الصحة والطبابة والاستشفاء، خصوصًا أصحاب الأمراض المزمنة[159].

ب - حقوق العامة

أحسب أن الاهتمام بحقوق العامة في نصوص الآداب السلطانية لم يستهدف إرساء منظومة العدالة بقدر ما كان سعيًا

(155) المصدر نفسه، ص 213 وما بعدها.
(156) المصدر نفسه، ص 221 -222.
(157) المصدر نفسه، ص 226.
(158) المصدر نفسه، ص 238.
(159) المصدر نفسه، ص 235.

إلى تدعيم منظومة الاستبداد؛ ذلك أن عناية مؤلفي الكتب السلطانية بـ«حقوق» العامة يتأتى من أنها الفئة المنتجة التي تضمن تزويد الدولة بالإنتاج، وتمدها باليد العاملة والضرائب والجبايات، فتضمن لها تحقيق الدورة الاقتصادية وتنشيط حركية الأسواق[160].

كما يمكن استنباط هذه الحقوق من الأقوال والمأثورات الدينية أو المقولات الأجنبية التي وردت في سياقها السردي، وإن ظلت في الأغلب نصوصًا نظرية لا ترقى إلى مستوى التطبيق، ولا تتجاوز ملتمس يقدمه الكاتب السلطاني لإضفاء الشرعية على شمولية حكم السلطان، وتحسين تدبير دولته، ونذكر من هذه الحقوق:

- الحق في الطعام واللباس.
- عدم التعرض للضرب والإهانة والتعنيف والقتل.
- حماية الأموال من شرّ المفسدين.
- حراسة الدِّين ودفع كل عدوان خارجي.
- تأمين السبل وزجر المخالفين حتى يتسنى للرعية كسب معايشهم وعمارة الأرض.
- سدّ الخلة وهي الحاجة والفقر.

(160) ذكر ابن رضوان ما يؤكد العلاقة بين ضمان جباية الضرائب من الرعية وتنشيط الدورة الاقتصادية ما يلي: «إذا همّ الوالي بالعدل، أدخل الله البركة في أهل مملكته حتى في الأسواق والأرزاق، وإذا همّ بالجور أدخل الله النقص في مملكته حتى في الأسواق والأرزاق». انظر: ابن رضوان، ص 95-96.

- الإنصاف بلا ميــل أو هوى، واعتبار المتهم بريئًا حتى تثبت إدانته[161].

- دخول المتظلم على السلطان من دون حجاب أو حاجب[162].

أما في مجال التظلمات فيبدو أن النص السلطاني سعى إلى تأطير حق العامة والرعية عمومًــا ضمن المرجعية الدينية حتى لا يتصرف الحاكم على هواه، لذلك نصحه بأن يحكم بين أصحاب الجنايات «في مظالمهم ودعاويهم وســماع بياناتهم وشهاداتهم بكتاب اللّه ﷻ، وما يوجبه الحق والحكم»[163]، ما يعكس - ولو نظريًا على الأقــل - أن ثمة حدودًا كانت تقــف عندها صلاحية السلطان في مجال العدالة، وهي دائرة الشريعة.

أمّا في مجال العقوبات فثمة معطيــات نصيّة تبيّن أن الآداب الســلطانية وضعت حدودًا نصحت الســلطان بعدم تجاوزه عندما يصدر أحكامه العقابية، وهو بتأثير ســورة الغضب والانفعال[164]، وأن تكون العقوبة علــى قدر الجريمة «فلا يجوز أن يســاوي بين ذوي الجرائم صغارها وكبارها»[165]، كما التمست منه إلغاء عقوبة القتل[166].

---

(161) الماوردي، ص 284.
(162) المصدر نفسه، ص 278.
(163) المصدر نفسه، ص 261.
(164) المصدر نفسه، ص 348.
(165) المصدر نفسه، ص 261.
(166) المصدر نفسه، ص 347.

أمّا بالنسبة إلى حقوق السجناء فتناولت نصوص الآداب السلطانية حق المسجونين في تحسين ظروف سجنهم، وتفقّد أحوالهم، خصوصًا في ما يتعلق بطعامهم وكسوتهم. كما تناشد السلطان استقصاء ثلاثة أمور: التحقيق في أحوال السجن، وفي ما إذا كانت الجناية المرتكبة تستحق عقوبة السجن، وإطلاق المسجونين، ولو سراحًا موقتًا، فلربما كان في ذلك فرصة لإصلاح النفس والتوبة والرجوع إلى جادة الصواب، خصوصًا أنه كان لبعض السجناء -كما يقول الماوردي - عائلات وعيال ليس لهم من يعيلهم[167]، لذلك نصح السلطان بتعيين قضاة ورعين مشهود لهم بالنزاهة والاستقامة والمعايير الأخلاقية الصارمة الموافقة لروح العدالة[168]. لكن يبدو أن هذه «الحقوق» ظلت نسيًا منسيًّا في الواقع ينم عن نقيض هذا، وهو موضوع يستحق دراسة مستقلة.

بعد التتبع والفحص والتشريح الدقيق لنصوص العدالة الواردة في أمهات كتب الآداب السلطانية، واستنطاقها في مستواها الظاهري ومستواها المضمر للكشف عن مفهومها وحدودها وتجلياتها والخيوط الناظمة لآلياتها، يتضح الحضور القوي للسلطان بوصفه طرفًا مهيمنًا ومنتجًا لنظام القول في العدالة، حتى ليخيّل للقارئ في المتون السلطانية أن **العدالة هي السلطان والسلطان هو العدالة**، لا العدالة كما هي في مفهومها الأصيل، بل

(167) المصدر نفسه، ص 260.

(168) المصدر نفسه، ص 261-262.

كما أرادها السلطان المؤلّه المتميّز عن سائر طبقات المجتمع. وأمّا الرعية التي هي حجـر الزاوية في العدالة فـلا موقع لها في صوغ نصوص قانونية، بل صارت نسيًا منسيًّا في متون الآداب السلطانية، وفي أحسـن الأحوال لم تكن سوى امتداد شاحب يخضع للتصور الذي فرضه السـلطان للعدالة، وهو تصوّر يزخر بالتناقضات التي حاول كاتبه تذويبها وإعادة سـبكها في تقنيـات وردت في صيغة نصائـح لا تتعارض البتة مـع المرجعية الاسـتبدادية التي تتيح له إحكام قبضته على سـلطته غير الشـرعية أصـلًا، وتدعيم تدابيره واختياراته، وصدّ الرعية عن أي إمكان للخروج على سـلطته، أو حتى ممارسـة حق النقد والمعارضة أو التعبيـر بحرية. فنصوص العدالة التي أوردها الكاتب السـلطاني إنما سـعت إلى نشر ثقافة الطاعة والصبر أساسًا للعدالة، مسـنودة بثقافة التخويف والترويع، وممزوجة بقليل من التودد، وهو ما تمخض عن إنتاج صيغة لعلاقة تحكّم وتملّك بيـن الحاكم والمحكوم، لا مجال فيها للمشـاركة السياسـية أو المسـاهمة في صوغ قانون منصـف يضمن حقوق الإنسان على جميع المستويات، وهي معضلة لا نزال نعيش وقعها في مجتمعنا العربي المعاصر.

على الرغم من وعينا بخطورة الإسـقاط التاريخي والتغيرات التي طرأت على زمنية الفكر العربي وسـيطه وحاضره، فإن الواقع يشهد على اسـتمرارية الآداب السلطانية في تخصيب الفكر العربي المعاصـر؛ فعلى مسـتوى التـدرج التاريخي لا يبـدو أن خطاب العدالة في الآداب السـلطانية عرف تغيرًا نوعيًّا أو كيفيًّا في رحلته عبر الزمن، بل أعاد إنتاج ذاته باسـتمرار عبر القرون في المشـرق

وفي المغرب، مستندًا إلى مبدأ «ما جرى عليه العمل»[169] لحاجة السلطان إلى الخطاب ذاته، مكرّسًا بذلك الهيمنة الاستبدادية للدولة العربية - الإسلامية التي أجهضت كل محاولة لإقامة نظم عادلة. كما كان الكاتب السلطاني يعي أن الخطاب الذي تتضمنه كتاباته لن يكون له وقع في تغيير مسار العدالة الذي وُئد منذ انقلاب الخلافة وتحوّلها إلى ملْك عضوض، لذلك كان مقتنعًا بممارسة دور المتزلف للحاكم، وأن ما كان يكتبه لم يكن سوى «أحلام يقظة»، بحسب تعبير باحث معاصر[170]، و«مضغ للأفكار» بحسب تعبير باحث آخر[171]، وترديد للنصوص والمأثورات من دون توظيفها أسلحة في معركة التغيير من أجل تثبيت العدالة والتحرر من عبودية الأجسام وعبودية العقل.

تكمن خطورة استمرار حضور الآداب السلطانية في الذهنية العربية المعاصرة، في ما يعكسه امتدادها من صلة بالأنظمة العربية المستبدة؛ فعلاقة الحاكم بالمحكوم في مجال العدالة والإنصاف في العالم العربي - الإسلامي المعاصر يطبعها التصادم والتنافر بسبب إرث الآداب السلطانية الثقيل. وأمّا صورة السلطان بوصفه «خليفة اللّه في الأرض» فلا تزال حاضرة وإن بصيغة مضمرة أحيانًا، إذ لا يزال فوق المحاسبة القانونية، ويصوغ بنود دستور صوري يبرر استبداده.

(169) السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص 160.

(170) بنسعيد، ص 29.

(171) عمارة، ص 141.

لا بد من أن نسأل بعد ما توصلنا إليه من نتائج في هذه الدراسة: لماذا يعجز الفكر العربي عن تأصيل قيم العدالة والحرية الواردة في تعاليم الدِّين الإسلامي؟ كيف يمكن أن نتعامل مع هذا الازدراء والدونية لمبدأ العدالة الأصيل وإنزال سقف حقوق الإنسان إلى الدرك الأسفل؟ لماذا تخلّينا عن حلف الفضول وعن نموذج العمرين في العدالة، وتشبثنا بالكتابات السلطانية التي دافعت عن عدالة هرمية قائمة على قاعدة معاملة الناس بحسب مراتبهم وقربهم من السلطان، بعيدًا من مبدأ المساواة، على الرغم من أن مرجعيتها الإسلامية التي هي العدالة الإلهية تنبثق من الوحي والتشريع، وتتمتع فيها المساواة بقيمة عالية متألقة وضرورة من ضرورات الحياة كالماء والهواء، وليس مجرد حق يمكن التنازل عنه[172]؟ كيف يمكن تأسيس بناء نظري لعدالة لا تتنكّر لأصولها، وتتجه نحو تجسيد ثقافة الأمّة ومخزونها الحضاري، وتنحو في الوقت ذاته نحو تأصيل المفاهيم الحديثة لمؤسسات العدالة التي تتماهى مع منظورات حقوق الإنسان في صيغتها الكونية[173]؟

---

(172) انظر: عمارة، ص 55 وما بعدها، خصوصًا الفصل المعنون بـ «ضرورة العدل»، والفصل المعنون بـ «ضرورة الحرية»، ص 18 وما بعدها. وانظر ما ذكره عن تحريم الإسلام للظلم والوسائل التي أمر بها لمنعه، ومنها التحذير والتخويف والمناهضة والتصدي، انظر: المصدر المذكور، ص 60-61 و64-65، وانظر أيضًا النورسي الذي اعتبر العدالة من مقاصد الشريعة، المثنوي العربي: المصدر المذكور، ص 75.

(173) نقشت كلية القانون في جامعة هارفرد الأميركية، وهي أشهر الجامعات العالمية، الآية 35 من «سورة النساء» على الحائط المقابل للمدخل الرئيس للكلية، وهو حائط خصص لأهم الأقوال التي قيلت في شأن العدالة عبر الأزمان، ووصفتها بأنها أعظم عبارات العدالة في العالم.

كيف نحوّل الطاعة لطاغية كرهًا إلى طاعة بالقلب لحاكم منتخب على أساس دستور توافقي صاغه المواطن، وليس الحاكم أو كاتبه السلطاني؟

يبدو أن المراجعة الشاملة لسلبيات التراث العربي - الإسلامي، ومنه فكر العدالة، وهي سلبيات تكرّس التعثر الحضاري، أصبحت مطلبًا ملحًّا في أفق رؤية طموحة تروم بناء دولة الحق والقانون والإنصاف والمواطنة والحرية.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة العلامة ابن خلدون**. ط 3. بيروت: دار احياء التراث العربي، [د. ت.].

ابن رضوان، أبو القاسم عبد الله يوسف. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**. تحقيق علي سامي النشار. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1978.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. دقق أصوله وحققه أحمد أبو ملحم [وآخرون]. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

ابن منظور، أبــو الفضل محمد بن مكرم. لســان العــرب. تحقيق عبد اللّه علي الكبير، محمد أحمد حســب اللّه وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

إمام، إمام عبد الفتاح. الطاغية: دراســة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994. (عالم المعرفة؛ 183)

أومليل، علي. الســلطة الثقافية والسلطة السياســية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

البخاري، أبــو عبد اللّه محمد بن إســماعيل. صحيــح البخاري. القاهرة: دار الفجر للتراث، 2005.

بنسعيد، ســعيد. الفقه والسياسة: دراســة في التفكير السياسي عند الماوردي. بيروت: دار الحداثة، 1982.

بوتشيش، إبراهيم القادري. لحظات تفكير في قضايا عالم مضطرب: الهوية - الحوار الحضاري - التنمية وحقوق الإنسان. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2010.

بوزورث، كليفورد وحســن نافعة. تراث الإســلام. ترجمة حسين مؤنس وإحســان صدقي العمــد؛ مراجعة فــؤاد زكريا. ج 2.

الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978. (عالم المعرفة؛ 12)

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1990.

جونستون، ديفيد. **مختصر تاريخ العدالة**. ترجمة مصطفى ناصر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012. (عالم المعرفة؛ 387)

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي- الإسلامي**. ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

سالم، أحمد محمد. **دولة السلطان: جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية**. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011. (إصدارات خاصة؛ 100)

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. ط 2. بيروت: دار اقرأ، 1986.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.].

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**. تحقيق محمد فتحي أبو بكر؛ تقديم شوقي ضيف. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994.

العبادي، أحمد مختار. **في التاريخ العباسي والفاطمي**. بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.].

عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999.

العدالة لأجل عالم أفضل للإنسانية. إستانبول: مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم، 2007.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

العلام، عز الدين. **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006. (عالم المعرفة؛ 324)

ـــــــ . **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991.

عمارة، محمد. **الإســلام وحقوق الإنســان: ضرورات لا حقوق.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985. (عالم المعرفة؛ 89)

عهد أردشــير. حققه وقدم له إحســان عباس. بيروت: دار صادر، 1967.

الغزالــي، أبو حامد محمد بــن محمد. **التبر المســبوك في نصيحة الملوك.** تحقيق محمد أحمد دمج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

كوثراني، وجيه. **الفقيه والســلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية-القاجاريــة والدولــة العثمانيــة.** ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2001.

كيليطو، عبد الفتاح. **الكتابة والتناســخ: مفهــوم المؤلف في الثقافة العربية.** ترجمة عبد الســلام بن عبد العالــي. الرباط: المركز الثقافي العربي، 1985.

الماوردي، أبو الحســن علي بن محمد. **نصيحــة الملوك.** تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد. الإســكندرية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، 1988.

المرادي، أبو بكر محمد بن الحســن. **كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة.** تحقيق سامي النشار. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1981.

وات، وليم مونتغمري. الفكر السياسي الإسلامي «المفاهيم الأساسية». ترجمة صبحي حديدي. بيروت: دار الحداثة، 1981.

دوريات

السيد، رضوان. «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام.» **الاجتهاد** (بيروت): العدد 13، خريف 1991.

هارمان، أولريك. «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطيين الإسلامي والأوروبي.» **الاجتهاد**: العدد 13، خريف 1991.

أطروحة

الحداد، حميد. «السلطة والعنف في الغرب الإسلامي.» (رسالة دكتوراه، كلية الآداب، تطوان، 2003- 2004).

2- الأجنبية

Centre d'études et de recherches marxistes. *Sur le «mode de production asiatique»*. Préfacé par Jean Suret-Canale. 2ème éd. Paris: Ed. Sociales, 1974.

Gardet, Louis. *La Cité musulmane, vie sociale et politique*. Paris: J. Vrin, 1954.

Robin, Maurice. *Histoire comparative des idées politiques*. Paris: Economica, 1988. (Collection politique comparée)

Wittfogel, Karl August. *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press, 1957.

فهرس عام